A CURA DEL
CENTRO EVANGELIZZAZIONE E CATECHESI DON BOSCO

EDITORIALE
- *Nel servizio della Parola, partecipi della paternità di Dio*

IL TEMA I:
Evangelizzazione, perché
- Alcuni aspetti dell'evangelizzazione. La *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede *(A. Amato)*
- Riflessioni sulle implicanze ecumeniche della *Nota* *(D. Valentini)*
- Evangelizzazione, tradizioni ed inculturazione *(P. Kipoy)*

CATECHESI

IL TEMA II:
Iniziazione cristiana dei ragazzi: problemi
- Iniziazione cristiana dei ragazzi. Ordine dei sacramenti, il modello, il processo: dov'è il problema? / 2 *(A. D'Angelo)*

Catechesi nel mondo
La necessaria evoluzione
- La catechesi in Europa: tra passato, presente e futuro / 2 *(G. Ruta)*
- Verso il declino del cristianesimo in Occidente? / 2 Purificare l'anelito evangelizzatore *(A. Fontana)*

2
NOVEMBRE-DICEMBRE
2008-2009

ELLEDICI

CATECHESI

NOVEMBRE-DICEMBRE 2008-2009/2
ANNO 78°

A cura del Centro Evangelizzazione e Catechesi «Don Bosco» (CEC)

Direttore:
Giuseppe Biancardi

Vicedirettore:
Salvatore Barbetta
• tel.: 011.95.52.111 • fax: 011.95.72.900
• e-mail: catechesi@elledici.org

Redazione:
A. Bozzolo, G. Ciravegna, U. De Vanna, M. Filippi, A. Fontana, A. Martelli

Abbonamento 2008-2009 ai 6 numeri di «Catechesi» (80 pp.):
Italia: **€ 25,00** - numero singolo: **€ 6,00**
Estero: **€ 35,00**

Modalità di abbonamento:
• su CCP n. 32691107 intestato a Catechesi Elledici - 10093 LEUMANN TORINO
• on line: www.elledici.org/periodici

Controllo e verifica dell'abbonamento:
www.elledici.org/periodici

Ufficio abbonamenti
• tel.: 011.95.52.164/165 • fax: 011.95.74.048
• e-mail: abbonamenti@elledici.org

Responsabile: Umberto De Vanna

Registrazione Tribunale di Torino
(14-2-1949) n. 390
Stampa: S.G.S. Torino

Associato all'USPI
(Unione Stampa Periodica Italiana)

Editoriale

Nel servizio della Parola, partecipi della paternità di Dio 1

Il tema I: Evangelizzazione, perché

Alcuni aspetti dell'evangelizzazione. La *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede
(A. Amato) 3

Riflessioni sulle implicanze ecumeniche della *Nota*
(D. Valentini) 12

Evangelizzazione, tradizioni ed inculturazione
(P. Kipoy) 22

Il tema II: Iniziazione cristiana dei ragazzi: problemi

Iniziazione cristiana dei ragazzi. Ordine dei sacramenti, il modello, il processo: dov'è il problema? / 2
(A. D'Angelo) 34

Catechesi nel mondo La necessaria evoluzione

La catechesi in Europa: tra passato, presente e futuro / 2
(G. Ruta) 51

Verso il declino del cristianesimo in Occidente? / 2
Purificare l'anelito evangelizzatore
(A. Fontana) 67

editoriale

NEL SERVIZIO DELLA PAROLA, PARTECIPI DELLA PATERNITÀ DI DIO

A Sinodo appena concluso e in apertura di un fascicolo di *Catechesi* dedicato in buona parte all'evangelizzazione, ci piace ritornare sull'inesauribile tema "Parola di Dio - Scrittura - catechesi".

Lo facciamo, riprendendo due osservazioni di mons. Carlo Ghidelli, arcivescovo di Lanciano-Ortona. Il presule, presentando la nuova versione della Bibbia CEI nel corso del XVI Convegno nazionale dell'apostolato biblico (Roma, 1-3 febbraio 2008), sottolineava – tra l'altro – l'*incompiutezza* di ogni traduzione del testo sacro: «Di sua natura la traduzione è sempre una incompiuta. Anzitutto perché ogni lingua è come un organismo vivente e perciò ha una sua struttura originaria: pertanto è impossibile trasferire tutte le sue qualità in un testo tradotto in un'altra lingua. Il passaggio poi dalle lingue orientali antiche, o anche solo dalla lingua greca, alle lingue occidentali moderne, per ovvi motivi rende questo compito ancor più difficile. Un secondo motivo consiste nel fatto che una lingua parlata va soggetta ad una evoluzione storica che, a sua volta, dipende da molteplici fattori, non ultimo per importanza soprattutto oggi l'incontro dei popoli e il conseguente incrocio o inquinamento delle lingue. Tale evoluzione storica, nel volgere di alcune generazioni rende necessario per ogni lingua un lavoro di adeguamento e di aggiornamento». Crediamo non sia una forzatura il dedurre da questa indicazione un preciso invito per chi – come il catechista – è al servizio della Parola: l'invito, cioè, al *coraggio* e alla *libertà* di proporre il messaggio racchiuso nella Scrittura con un linguaggio in cui si fondono fedeltà e inventiva, formulato nella preoccupazione che esso sia realmente "udibile" dall'uomo contemporaneo.

Mentre questa prima annotazione riguarda piuttosto l'*attività* del catechista, la seconda riflessione che raccogliamo da mons. Ghidelli è certamente utile a nutrirne la spiritualità. Sottolinea il vescovo: «mi pare utile, se non necessario, richiamare una verità di fede che troppo spesso noi tutti, presbiteri e laici, corriamo il pericolo di dimenticare: non solo Dio è presente nella sua Parola, ma chi annuncia la Parola di Dio sperimenta veramente una sorta di *genitorialità* nei confronti di chi, mediante l'ascolto, arriva alla fede che salva. Appunto perché "il vangelo è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede" (Rm 1,16). Questa è la convinzione che ha portato Paolo a dire: "Potreste avere anche diecimila pedagoghi in Cristo Gesù, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generati in Cristo Gesù mediante il vangelo" (1Cor 4,15). Direi che l'apostolato biblico affonda le sue radici in questa certezza di fede e solo a questa condizione esso può sperare di portare frutti di salvezza» (C. GHIDELLI, *La nuova versione della Bibbia CEI. Caratteristiche e uso pastorale,* in *Notiziario dell'Ufficio Catechistico Nazionale* 37 [2008] 1, 33-41; qui pp. 38 e 41).

Coraggio e libertà nel rendere comprensibile una Parola che raggiunga il "cuore" degli ascoltatori, e diventare così "compartecipi" della paternità di Dio nella generazione della fede: un programma decisamente impegnativo per un catechista, ma che vale la pena di prendere in considerazione ad anno pastorale da poco iniziato.

il tema I

EVANGELIZZAZIONE, PERCHÉ

Un anno fa, il 3 dicembre 2007, la Congregazione per la Dottrina della Fede promulgava una *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*. Perché questo documento? Quali i suoi contenuti? Il pronunciamento si è reso necessario perché l'attuale clima culturale porta in campo religioso a relativismo, facile e superficiale irenismo quando si tratti di dialogo interreligioso ed ecumenico. Il risultato di tale temperie è che, a qualche cattolico, l'annuncio del messaggio di Cristo può sembrare una mancanza di rispetto della coscienza e della libertà religiosa altrui. Di qui, confusioni, dubbi e – in casi estremi – rinuncia all'impegno evangelizzatore. La *Nota* vaticana intende allora ribadire il diritto-dovere della Chiesa di annunciare il messaggio di Cristo all'uomo di oggi, dicendone le ragioni irrinunciabili, sia teologiche che antropologiche, e analizzandone le implicazioni ecclesiologiche ed ecumeniche.
Ad un anno di stanza dalla sua promulgazione, *Catechesi* intende richiamare l'attenzione su questo documento che, al momento della sua uscita, non ha suscitato molto interesse, se non qualche critica preconcetta. E lo fa con un primo intervento di mons. ***Angelo Amato***, all'epoca segretario della Congregazione autrice del pronunciamento, utile a coglierne significato e struttura. Ad esso fa seguito il contributo di ***Donato Valentini***, docente emerito di ecclesiologia all'Università Pontificia Salesiana, che prende in esame le ricadute dell'intervento vaticano sul piano dell'ecumenismo. La trattazione è completata da ***Pombo Kipoy***, docente alla Pontificia Università Urbaniana, con un'analisi volta a coniugare l'imperativo dell'evangelizzione con le esigenze della inculturazione.

ALCUNI ASPETTI DELLA EVANGELIZZAZIONE. La *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede

Angelo Amato

1. EVANGELIZZAZIONE SÌ – EVANGELIZZAZIONE NO: IL CONTESTO ATTUALE

Ci poniamo alcune domande: in un clima così irenico di dialogo interreligioso ed ecumenico è ancora possibile l'evangelizzazione? Se è possibile, è legittima? E se è legittima, è necessaria oggi, dal momento che le religioni vengono considerate tutte vie salvifiche?

Ma c'è un'altra domanda che merita una risposta. Il 4 febbraio 2008, il quotidiano francese *La Croix* comunicava la condanna a un anno di prigione con la condizionale per p. Pierre Wallez, un sacerdote cattolico della diocesi di Oran in Algeria.[1] L'accusa era di proselitismo. È la prima applicazione di un'ordinanza presidenziale del 28 febbraio 2006 sulla libertà (sarebbe meglio dire, sulla "non libertà") dei culti non musulmani, che prevede la prigione per i tentativi di convertire i musulmani a un'altra religione. Ma l'accusa di proselitismo ai cattolici proviene anche da parte di autorità religiose cristiane, soprattutto da parte di alcune chiese ortodosse.

È ancora possibile l'evangelizzazione? Se è possibile, è legittima? E se è legittima, è necessaria oggi?

La domanda è quindi la seguente: la Chiesa cattolica gode anch'essa di libertà religiosa, così come godono i non cristiani e i non cattolici nei paesi a maggioranza cattolica? E si può chiamare proselitismo l'esercizio e anche la manifestazione pubblica della propria fede? Si può chiamare come proselitismo la solidarietà umana manifestata dalla Chiesa Cattolica?

A questi interrogativi cerca di dare una risposta la *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, che ripropone l'insegnamento di Gesù, il nostro Maestro divino.[2]

Come in ogni documento magisteriale, il primo richiamo è scritturistico.

Apparendo ai discepoli dopo la risurrezione, Gesù disse: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21). E ascendendo al cielo, lanciò loro la sfida dell'evangelizzazione: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,18-20).

L'evangelizzazione è stata una costante della Chiesa nei duemila anni della sua esistenza.

Obbedendo al comando del Signore, gli apostoli si sparsero ai quattro angoli della terra, predicando, convertendo, battezzando. Ricordiamo l'evangelizzazione operata da san Pietro e conclusasi con la crocifissione sul colle Vaticano. La stessa sorte toccò a san Paolo, l'apostolo delle genti, che nei suoi numerosi viaggi in Asia e in Europa, soffrendo persecuzioni e umiliazioni, fondò numerose comunità cristiane fino al martirio subito a Roma. Gli *Atti degli Apostoli* e le *Lettere* di san Paolo ci informano esaurientemente di questa prodigiosa espansione missionaria della Chiesa primitiva e dell'entusiasmo e del coraggio degli apostoli e dei discepoli nell'annunciare Cristo e nel testimoniarlo fino al martirio.

L'evangelizzazione è stata una costante della Chiesa nei duemila anni della sua esistenza. Negli ultimi secoli, straordinaria è stata la proclamazione del Vangelo nelle Americhe, in Asia, in Africa, soprattutto a opera dei religiosi Francescani, Domenicani, Agostiniani, Gesuiti, Trinitari, Carmelitani, Salesiani e delle numerosissime congregazioni missionarie maschili e femminili, il cui carisma era proprio l'impegno dell'annuncio del Vangelo a tutti. In tal modo il nome di Gesù è stato annunciato alle genti, la sua grazia si è riversata abbondantemente su popoli e nazioni e la preghiera a Dio Trinità si è elevata da ogni angolo della terra. Questa attività missionaria – chiamata *missio ad gentes* – costituisce l'aspetto più dinamico della vita della Chiesa nella storia.

Anche il Concilio Ecumenico Vaticano II ha incoraggiato la missione, con un apposito decreto: «Le principali iniziative con cui i divulgatori del Vangelo, andando nel mondo intero, svolgono il compito di predicarlo e di fondare la Chiesa in mezzo ai popoli ed ai gruppi umani che ancora non credono in Cristo, sono chiamate comunemente "missioni"».[3]

La ragione dell'attività missionaria della Chiesa dipende dalla volontà salvifica universale di Dio, che «vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità. Vi è infatti un solo Dio, ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2,4-6): «non esiste in nessun altro salvezza» (At 4,12). «È dunque necessario – continua il Concilio – che tutti si convertano al Cristo conosciuto attraverso la predicazione della Chiesa, ed a lui e alla Chiesa, suo corpo, siano incorporati attraverso il battesimo».[4]

La ragione dell'attività missionaria della Chiesa dipende dalla volontà salvifica universale di Dio.

Si ribadisce sia l'urgenza della predicazione missionaria per la conversione dei non cristiani sia la necessità del Battesimo e della loro incorporazione nella Chiesa: «Per questo non possono salvarsi quegli uomini i quali, pur sapendo che la Chiesa cattolica è stata stabilita da Dio per mezzo di Gesù Cristo come istituzione necessaria, tuttavia rifiutano o di entrare o di rimanere in essa».[5]

Paolo VI scriveva: «Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare».[6]

L'evangelizzazione provoca un nuovo ardore e una nuova consapevolezza della verità cristiana. È quindi compito irrinunciabile della Chiesa, e anche suo inalienabile diritto, diffondere il Vangelo. L'attività missionaria della Chiesa – ribadiva Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris Missio* (1990) – conserva in pieno ancora oggi, come sempre, la sua validità e la sua legittimità, anzi la sua necessità e la sua urgenza.

Nonostante questo chiaro invito alla missione e nonostante la constatazione che sempre più numerose comunità umane sembrano ignorare il Vangelo, oggi l'attività evangelizzatrice subisce un certo ristagno se non una vera e propria crisi. Sembra che si stia attraversando – soprattutto da parte degli istituti missionari – un periodo di smarrimento sia teorico sia pratico. Concetti come *missio ad gentes*, evangelizzazione, conversione, Battesimo, incorporazione alla Chiesa non appaiono più come traguardi di nobili imprese spirituali, ma come un attentato alla libertà religiosa altrui e soprattutto espressione di colonialismo cristiano ormai superato o da superare al più presto.

«Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare».

Oggi l'attività evangelizzatrice subisce un certo ristagno se non una vera e propria crisi.

Sul piano pratico, sembra che, più che la predicazione del Vangelo, sia oggi necessario e sufficiente l'impegno di promozione umana per assolvere al comando missionario del Signore Gesù: aiutare il prossimo, mediante iniziative concrete di educazione, di assistenza e di promozione della dignità umana, cooperando affinché intere popolazioni godano di un minimo di beni materiali per poter vivere una esistenza decorosa. Si tratta, cioè, di limitarsi a una testimonianza nel sociale, operata da missionari impegnati nelle scuole e nelle università, nella cooperazione agricola, nella difesa dei diritti umani, negli ospedali. Si mette la sordina alla dimensione religiosa dell'annuncio di Cristo e all'invito alla conversione e al battesimo.

Teoricamente, questa svolta pratica della missione è motivata da precise indicazioni ideologiche, che sostanzialmente ritengono superata e non più praticabile una vera e propria missione. Se prima valeva il motto «extra ecclesiam *nulla* salus», oggi invece – sempre secondo questa corrente ideologica – sarebbe più adeguato affermare «extra ecclesiam *multa* salus». Di conseguenza non ci sarebbe una necessità impellente dell'attività missionaria e dell'evangelizzazione, ma ci si dovrebbe limitare alla

testimonianza silenziosa e al riconoscimento della possibilità di salvezza per tutti nell'àmbito della propria religione, dal momento che tutte le credenze sarebbero ugualmente valide. Il piano salvifico di Dio non sarebbe solo quello realizzato nel mistero dell'Incarnazione del suo Figlio divino, ma si sarebbe manifestato nell'arcobaleno multicolore delle varie religioni del mondo.

2. UNA CONFUSIONE CRESCENTE

Di fronte a queste affermazioni erronee, la Congregazione per la Dottrina della Fede, che già aveva dato un quadro dottrinale completo su questa problematica nella dichiarazione *Dominus Iesus* dell'anno 2000, risponde ora con una *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, richiamando il magistero sia conciliare sia postconciliare. Oltre al Vaticano II, la *Nota* fa riferimento all'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975) di Paolo VI e al magistero pontificio di Giovanni Paolo II, soprattutto alla sua enciclica *Redemptoris Missio* (1990), che rappresenta la *magna charta* dell'evangelizzazione oggi, soprattutto tenendo conto delle sfide delle altre religioni.

Evangelizzazione significa non soltanto insegnare una dottrina, bensì annunciare il Signore Gesù con parole ed azioni.

La *Nota* comprende cinque brevi capitoletti, per complessivi tredici articoli.

Nell'*Introduzione* si afferma: «All'inizio del terzo millennio, risuona ancora nel mondo l'invito che Pietro, insieme al fratello Andrea ed ai primi discepoli, ascoltò da Gesù: "prendi il largo e calate le reti per la pesca" (Lc 5,4). E, dopo il miracolo di una grande raccolta di pesci, il Signore annunciò a Pietro che sarebbe diventato "pescatore di uomini" (Lc 5,10)» (n. 1).

La *Nota* chiarisce il contenuto del termine *evangelizzazione*, che si rivolge a tutta l'umanità e che concretamente «significa non soltanto insegnare una dottrina, bensì annunciare il Signore Gesù con parole ed azioni, cioè farsi strumento della sua presenza e azione nel mondo» (n. 2).

Dal momento che ogni persona umana ha il diritto di ricevere il dono della Parola di Dio, la Chiesa ha quindi il dovere di evangelizzare. San Paolo scriveva: «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il Vangelo!» (1Cor 9,16; cf Rm 10, 14).

L'*Introduzione* parla, infine, della confusione che oggi induce molti a lasciare inascoltato e inoperante il comando missionario del Signore. Sono sostanzialmente due le obiezioni al riguardo.

– Anzitutto, l'attività evangelizzatrice della Chiesa sarebbe un limite posto alla libertà altrui: «Sarebbe lecito solamente esporre le proprie idee ed invitare le persone ad agire secondo coscienza, senza favorire una loro conversione a Cristo ed alla fede cattolica» (n. 3).

– In secondo luogo, alcuni ritengono che non si dovrebbe annunciare Cristo ai non cristiani né favorire l'adesione alla Chiesa, «poiché sarebbe possibile esser salvati anche senza una conoscenza

esplicita di Cristo e senza una incorporazione formale alla Chiesa» (n. 3).

Il testo della Congregazione per la Dottrina della Fede intende rispondere a queste difficoltà, nel rispetto della coscienza e della libertà di ogni persona umana. Per questo si accenna a un triplice aspetto dell'evangelizzazione: aspetto antropologico, ecclesiologico, ecumenico.

3. ASPETTO ANTROPOLOGICO DELL'EVANGELIZZAZIONE

L'evangelizzazione è un dono offerto alla libertà umana e alla sua capacità di conoscere e amare ciò che è buono e vero, soprattutto se si tratta di conoscere e amare la verità salvifica e di aderire alla persona di Cristo Salvatore.

Ma – qualcuno obietta – è legittimo oggi proporre ad altri ciò che si ritiene vero per sé? Non è questo un attentato alla libertà altrui? Sono tre le principali considerazioni di ordine antropologico che la *Nota* offre.

1. Anzitutto, si rileva lo stretto legame esistente tra libertà e verità. La libertà umana sganciata dal suo inscindibile riferimento alla verità non è altro che espressione di quel relativismo che non riconosce nessuna verità, riducendo tutto a un indifferenziato pluralismo. Si nega, cioè, all'uomo una sua intrinseca capacità e cioè la possibilità di conoscere e seguire la verità. Ma «se l'uomo nega la sua fondamentale capacità della verità, se diviene scettico sulla sua facoltà di conoscere realmente ciò che è vero, egli finisce per perdere ciò che in modo unico può avvincere la sua intelligenza ed affascinare il suo cuore» (n. 4).

L'evangelizzazione è un dono offerto alla libertà umana e alla sua capacità di conoscere e amare ciò che è buono e vero.

2. In secondo luogo, si evidenzia il fatto che nella ricerca della verità l'uomo non può fare affidamento solo sulle proprie forze. Fin dalla sua nascita egli non fa altro che accogliere numerose tradizioni e molteplici verità, che costituiscono il corredo del suo linguaggio e della sua formazione culturale e spirituale. Non si può non constatare che sono più numerose le verità semplicemente "ricevute" e "credute" che quelle acquisite mediante la propria personale verifica.

Ora, questa indispensabile necessità di affidarsi alle conoscenze ricevute è tanto più urgente quando si tratta di quella verità che è in grado di illuminare e di guidare il senso dell'esistenza personale. L'accoglienza – per fede e nella più assoluta libertà di coscienza – della verità rivelata rientra nella dinamica della ricerca della verità. E la verità evangelica non si impone che in forza della sua stessa verità:

«Perciò, sollecitare onestamente l'intelligenza e la libertà di una persona all'incontro con Cristo e con il suo Vangelo non è una indebita intromissione nei suoi confronti, bensì una legittima offerta ed un servizio che può rendere più fecondi i rapporti fra gli uomini» (n. 5).

3. Inoltre, l'evangelizzazione, e cioè l'attività con cui il cristiano comunica ad altri il Vangelo favorendone l'accoglien-

za, non solo è in profonda sintonia con la natura del processo umano di dialogo e di apprendimento, ma è anche rispondente a un'altra realtà antropologica, quella cioè di far partecipi gli altri dei propri beni.

Il cristiano, affascinato dal Vangelo, non può fare a meno di testimoniarlo e di proporlo al prossimo: «Per ogni uomo è un grande bene la rivelazione delle verità fondamentali su Dio, su se stesso e sul mondo; mentre vivere nell'oscurità, senza la verità circa le ultime questioni, è un male, spesso all'origine di sofferenze e di schiavitù talvolta drammatiche. Ecco perché san Paolo non esita a descrivere la conversione alla fede cristiana come una liberazione "dal regno delle tenebre" ed un ingresso "nel regno del Figlio prediletto, nel quale abbiamo la redenzione e la remissione dei peccati" (Col 1,13-14)» (n. 7).

L'adesione a Cristo e alla verità del suo Vangelo e l'ingresso nella Chiesa non limitano ma esaltano la libertà umana.

In conclusione, l'adesione a Cristo e alla verità del suo Vangelo e l'ingresso nella Chiesa non limitano ma esaltano la libertà umana e la protendono verso il suo compimento. L'evangelizzazione, anche antropologicamente parlando, è un dono inestimabile che la Chiesa fa nella più assoluta gratuità e libertà, all'umanità intera, rendendola partecipe della propria ricchezza di verità e di grazia. Il movente originario dell'evangelizzazione è infatti l'amore di Cristo per la salvezza eterna degli uomini.

4. ASPETTO ECCLESIOLOGICO DELL'EVANGELIZZAZIONE

Una caratteristica dell'evangelizzazione è l'invito alla fede, alla conversione e alla *sequela Christi*. Tale appello alla conversione vale sia per i non cristiani, chiamati all'accoglienza libera della grazia, sia per i cristiani, chiamati al quotidiano cambio di mentalità. In concreto l'accoglienza del Regno di Dio è adesione a Cristo: «Il Regno di Dio non è — come alcuni oggi sostengono — una realtà generica che sovrasta tutte le esperienze o le tradizioni religiose, e a cui esse dovrebbero tendere come ad un'universale ed indistinta comunione di tutti coloro che cercano Dio, ma è anzitutto una persona, che ha il volto e il nome di Gesù di Nazareth, immagine del Dio invisibile» (n. 9).

La *Nota* afferma poi che non si può disgiungere il Regno dalla Chiesa, così come non si può separare Cristo dal Regno e dalla Chiesa, suo corpo mistico. A questo proposito bisogna superare un'altra obiezione proveniente dal pensiero relativistico e pluralistico, per cui a molti fedeli non è chiara la stessa ragion d'essere dell'evangelizzazione: «Si afferma addirittura che la pretesa di aver ricevuto in dono la pienezza della Rivelazione di Dio nasconde un atteggiamento d'intolleranza ed un pericolo per la pace» (n. 10).

In realtà, se la libertà non è indifferenza, ma tensione al bene, il rispetto per la libertà religiosa di ogni persona umana non deve renderci indifferenti verso la verità e il bene da comunicare con gratuità e carità e nell'assoluto rispetto della altrui

coscienza. Nel contemporaneo "deserto" di Dio e dello svuotamento della coscienza e della dignità umana, la proposta evangelizzatrice è un atto generoso di carità e allo stesso tempo un diritto e un dovere irrinunciabile dell'uomo libero: «Un diritto che purtroppo, in alcune parti del mondo, non è ancora legalmente riconosciuto ed in altre non è rispettato nei fatti» (n. 10).

L'evangelizzazione, inoltre, si realizza sia mediante la predicazione pubblica del Vangelo sia mediante la testimonianza personale di fedeltà, di coerenza e di santità. Parola e testimonianza si illuminano a vicenda. Se la parola è smentita dalla condotta, rimane sterile. Ma anche la testimonianza, se non è sostenuta da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù, rimane anch'essa impotente.

5. ASPETTO ECUMENICO DELL'EVANGELIZZAZIONE

L'evangelizzazione promossa dalla Chiesa ha un raggio universale e si realizza in modo diverso a seconda delle comunità umane e religiose alle quali si rivolge. Il documento, proponendo il caso concreto dell'evangelizzazione in paesi di antica tradizione cristiana, richiama il rispetto che si deve avere per le loro tradizioni e le loro ricchezze spirituali.

Riafferma anche l'urgenza dell'impegno ecumenico, mediante l'ascolto, la discussione teologica, la testimonianza. A questo proposito si ribadisce che, dovunque si trovi e ogni qualvolta lo voglia, il fedele cattolico ha il diritto e il dovere di dare testimonianza e di proporre e motivare l'annuncio pieno della propria fede.

Il fedele cattolico ha il diritto e il dovere di dare testimonianza e di proporre e motivare l'annuncio della propria fede.

Per questo non si può accusare il fedele cattolico di *proselitismo* – nel senso peggiorativo del termine e cioè come *indebita pressione sull'altrui coscienza* – se egli, nella libertà, nel rispetto e nella gratuità della carità, manifesta la propria fede cattolica mediante la parola e la testimonianza. Benedetto XVI affermava nell'omelia tenuta a Monaco di Baviera il 10 ottobre 2006: «La nostra fede non la imponiamo a nessuno. Un simile genere di proselitismo è contrario al cristianesimo. La fede può svilupparsi soltanto nella libertà».

La *Nota* propone anche un caso concreto, non raro ai nostri tempi: «Al riguardo va notato che se un cristiano non cattolico, per ragioni di coscienza e convinto della verità cattolica, chiede di entrare nella piena comunione della Chiesa cattolica, ciò va rispettato come opera dello Spirito Santo e come espressione della libertà di coscienza e di religione. In questo caso non si tratta di proselitismo, nel senso negativo attribuito a questo termine. Come ha esplicitamente riconosciuto il Decreto sull'Ecumenismo del Concilio Vaticano II, "è chiaro che l'opera di preparazione e di riconciliazione di quelle singole persone che desiderano la piena comunione cattolica è di natura sua distinta dall'iniziativa ecumenica; non c'è però alcuna opposizione, poiché l'una e l'altra procedono dalla mirabile disposizione di Dio". Perciò tale iniziativa non priva del diritto né esime dalla responsabilità di

annunciare in pienezza la fede cattolica agli altri cristiani, che liberamente accettano di accoglierla» (n. 12).

La testimonianza alla verità va fatta non con la forza né con indebiti artifici, ma nella libertà e nel rispetto dell'altrui coscienza. Sono la Parola di Dio e la grazia dello Spirito Santo a convincere e a convertire i cuori e le menti: «La missione cristiana risiede nella potenza dello Spirito Santo e della stessa verità proclamata» (n. 12).

6. LA MISSIONE, CUORE DINAMICO DELLA CHIESA

«Niente di più contrario alla fede è un cristianesimo in pantofole», commentava Rino Fisichella. E aggiungeva: «L'evangelizzazione non è una delle tante attività dei cristiani: insieme alla celebrazione dell'Eucaristia è il fondamento della fede cristiana».[7]

Ma niente di più contrario alla fede è l'appannamento cristologico, che significa l'offuscamento della verità dell'Incarnazione salvifica del Figlio di Dio: «Il cuore dell'uomo – ribadisce la *Nota* – attende di incontrare Gesù Cristo» (n. 10). L'evangelizzazione è il dinamismo insopprimibile della carità di Cristo – «Caritas Christi urget nos» (2Cor 5,14) – che si protende verso il cuore di ogni essere umano.

Quando si perde il senso della missione allora la fede si indebolisce. Si crea un circuito di confusione.

Quando si perde il senso della missione e si insinuano teorie ambigue ed erronee, allora la fede si indebolisce. Si crea un circuito di confusione. L'evangelizzazione non è un problema di sopravvivenza o di supremazia, ma di coerenza con la verità della propria fede. La fede cristiana, infatti, ha una intrinseca connessione con la verità. I cristiani hanno la certezza di essere nella verità, che è Cristo in persona. Di qui nasce l'esigenza della missione e della condivisione del grande bene della verità. Una condivisione fatta con amore e nel rispetto dell'altrui libertà di coscienza, consapevoli che la coscienza è «l'originario vicario di Cristo» (J.H. Newman) nel cuore di ogni uomo.

Il santo padre Benedetto XVI, all'*Angelus* del 23 dicembre 2007, richiamando la *Nota* in questione, diceva: «Il Documento si propone, in effetti, di ricordare a tutti i cristiani – in una situazione in cui spesso non è più chiara nemmeno a molti fedeli la stessa ragione d'essere dell'evangelizzazione – che "l'accoglienza della Buona Novella nella fede, spinge di per sé" (n. 7) a comunicare la salvezza ricevuta in dono». E aggiungeva: «Nulla è più bello, urgente ed importante che ridonare gratuitamente agli uomini quanto gratuitamente abbiamo ricevuto da Dio! Nulla ci può esimere o sollevare da questo oneroso ed affascinante impegno. La gioia del Natale, che già pregustiamo, mentre ci colma di speranza, ci spinge al tempo stesso ad annunciare a tutti la presenza di Dio in mezzo a noi».

La *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede intende richiamare tutti i fedeli cattolici e soprattutto i sacerdoti, i consacrati e le consacrate all'impegno missionario. Dopo un periodo di smarrimento ideologico e pratico, forse è giunto il momento di rilanciare l'evange-

lizzazione, dal momento che interi continenti, come, ad esempio, l'Asia, attendono ancora la Parola di vita e di verità di Gesù.

I consacrati e le consacrate vengono particolarmente interpellati da questo documento, perché nella storia della Chiesa la Provvidenza ha affidato agli ordini e alle congregazioni maschili e femminili il meraviglioso compito della evangelizzazione, sia come annuncio sia come testimonianza. Di ciò fa fede la mappa mondiale della presenza missionaria dei consacrati in ogni continente. È questa una ricchezza della Chiesa cattolica e una testimonianza insuperabile da parte dei consacrati, di cui non si può non essere fieri.

Una condivisione fatta con amore e nel rispetto dell'altrui libertà di coscienza, consapevoli che essa è «l'originario vicario di Cristo».

L'evangelizzazione, poi, è un compito non soltanto socio-assistenziale, ma propriamente apostolico; non solo di promozione umana, ma anche e soprattutto di consegna della parola di vita eterna alle persone e ai popoli che hanno bisogno della luce del Vangelo e della grazia salvifica di Gesù. Il missionario e la missionaria accanto al dono del cibo, dell'assistenza, dell'istruzione umana non possono privare il prossimo del grande dono della conoscenza di Gesù, dell'incorporazione alla comunione con lui nella Chiesa mediante il battesimo e dell'invito alla conversione e alla santità della vita.

Uno dei tanti frutti dell'evangelizzazione cattolica può essere considerato il giovane araucano Zeffirino Namuncurà, di diciannove anni, beatificato l'11 novembre 2007 a Chimpay, in Argentina. Figlio di un grande cachico Mapuche e convertito al cristianesimo dai missionari, voleva diventare sacerdote per difendere la propria tribù dai soprusi dei potenti, ma soprattutto per promuovere la dignità umana e spirituale della propria gente mediante l'insegnamento del Vangelo e la comunione con Gesù, al quale egli fu eroicamente fedele fino alla morte.

Nel mondo intero migliaia di giovani attendono la parola di Gesù e il dono della fede.[8] Questo risveglio missionario è stato riproposto con urgenza dal documento di Aparecida del maggio del 2007 e, più recentemente, è stato l'anima della Giornata Mondiale della Gioventù (Sydney, luglio 2008), incentrata sul tema: «Avrete forza dello Spirito e mi sarete testimoni» (At 1,8).

La missione resta ancora oggi il cuore dinamico della Chiesa.

[1] N. Senèze, *Un prêtre du diocèse d'Oran condamne pour prosélytisme*, in *La Croix*, 4 febbraio 2008, p. 21. P. Wallez, da trentacinque anni in Algeria, fu arrestato il 9 gennaio 2008, di ritorno da una visita a migranti subsahariani, con l'accusa di celebrazione segreta di culto. La verità è che la Chiesa agisce sempre alla luce del sole e che le celebrazioni erano solo per cattolici. Inoltre, la Chiesa da molti mesi subisce dei fastidi amministrativi, come rifiuto di visti, inviti a lasciare il paese, espulsioni ingiustificate. Di fronte a questa situazione i vescovi algerini hanno redatto un documento *Vivre nos solidarités en Algérie*, in cui si sottolinea come queste difficoltà mettono in pericolo opere benemerite di solidarietà umana verso i più bisognosi (cf una sintesi su *L'Osservatore Romano* del 5 marzo 2008, p. 7).

[2] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007.

[3] *Ad Gentes* 6.

[4] Ibidem 7.

[5] Ibidem.

[6] *Evangelii Nuntiandi* 14.

[7] Editoriale, in *Avvenire*, sabato 15 dicembre 2007, p. 1.

[8] *Fidei Donum* si intitolava la lettera enciclica che Pio XII pubblicò poco più di cinquant'anni fa, il 21 aprile 1957, con l'esortazione a rilanciare l'attività missionaria della Chiesa.

RIFLESSIONI SULLE IMPLICANZE ECUMENICHE DELLA *NOTA*

Donato Valentini

1. PREMESSE

È noto che oggi ci sono molte «incertezze che incrinano la coscienza missionaria».[1] Scopo delle nostre considerazioni è una breve presentazione della IV sezione della *Nota su alcuni aspetti dottrinali della evangelizzazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF), intitolata «Implicanze ecumeniche».

Storicamente e teologicamente parlando si dà un rapporto intimo fra l'ecumenismo e l'evangelizzazione.

Ci chiediamo: stando alla *Nota* della CDF, che cosa implica, cioè che cosa comporta, che conseguenze ha la categoria teologica della evangelizzazione in ecumenismo, dal punto di vista dottrinale?

Metodologicamente parlando, segue dal nostro assunto che l'impianto strutturale, logico e contenutistico delle riflessioni sarà la sezione IV della *Nota* della CDF. È facile avvertire che il discorso sulle implicanze dell'evangelizzazione presuppone, e coinvolge, quello sulla identità della stessa evangelizzazione.[2]

Questi saranno i punti che analizzeremo: la questione storico-teologica del rapporto fra l'ecumenismo e l'evangelizzazione; la terminologia; la collaborazione fra i cattolici e i cristiani non cattolici nel compito dell'evangelizzazione; il problema della "testimonianza e dell'annuncio" della fede cattolica ai fratelli non cattolici; il rapporto fra l'iniziativa ecumenica e la "entrata" di singoli fedeli nella Chiesa cattolica; l'"annuncio e la testimonianza" della cattolicità e il proselitismo. Concluderemo il nostro intervento con l'indicazione sintetica delle principali categorie teologico-dottrinali che reggono il discorso sulle Implicanze ecumeniche dell'evangelizzazione, nella *Nota* della CDF.

2. IL RAPPORTO FRA L'ECUMENISMO E L'EVANGELIZZAZIONE

Storicamente parlando – ed anche teologicamente – si dà un rapporto intimo fra l'ecumenismo e l'evangelizzazione. Recita la *Nota*: «Fin dai suoi inizi, il movimento ecumenico è stato intimamente collegato all'evangelizzazione».[3]

L'ecumenismo ha la sua genesi storica nella evangelizzazione. Le pagine della storia dell'ecumenismo sono anche pagine di storia dell'evangelizzazione. La loro interpretazione mostra che non si tratta solo di una questione di fatto, ma di una questione di principio. È l'evangelizzazione a "verificare" l'autenticità dell'ecumenismo.

Non possiamo qui presentare ampiamente la storia della evangelizzazione presso le singole confessioni cristiane, e la differenza di accentuazioni nella visione cattolica della missione.

Condividiamo, dal punto di vista ecumenico, l'affermazione di Philip A. Potter, della Repubblica Dominicana, metodista, terzo Segretario generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese (1972-1984), e impegnato, nella maggior parte della sua vita, nel servizio missionario, nell'ecumenismo e nell'attività fra i giovani e gli studenti: «Dal punto di vista della concezione della missione possiamo dividere il movimento ecumenico del XX secolo in tre periodi».[4]

Del *primo periodo* (1900-1921) vanno ricordati il primo incontro mondiale delle Società missionarie protestanti (Edimburgo, giugno 1910), incontro comunemente ritenuto inizio del movimento ecumenico; così pure è da segnalare, all'interno del movimento ecumenico, la costituzione del Consiglio Missionario Internazionale (CMI), avvenuta a Lake Mohonk (New York, 1910).

Del *secondo periodo* (1921-1961) si debbono menzionare la creazione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC; Amsterdam 1948), nel cui statuto si afferma che una della finalità prioritarie del CEC è l'evangelizzazione/missione, e la fusione – avvenuta a Nuova Delhi 1961 – del Consiglio Missionario Internazionale nel CEC, come nuova divisione di esso, con il nome *Missione al mondo ed evangelizzazione*.

Del *terzo periodo* (1961 e ss.) si riconosce una accresciuta attività missionaria che ha promosso, con grande sensibilità ecumenica, pubblicazioni (facile ricordare il periodico *International Review of Mission*, 1970ss) e convegni.

Per quanto concerne la Chiesa cattolica, nota il card. José Saraiva Martins:[5] «È significativo... che l'idea ecumenica prenda corpo e si espanda nella Chiesa parallelamente alla presa di coscienza sempre più viva della sua identità missionaria. Non è forse un caso che sia proprio Benedetto XV a considerare l'opera ecumenica come "un dono di Dio al mondo" e, nello stesso tempo, a promulgare la prima grande enciclica missionaria dei tempi moderni, la *Maximum Illud*,[6] come non lo è il fatto che sia proprio Giovanni XXIII a introdurre ufficialmente, secondo C. Boyer,[7] l'ecumenismo nella Chiesa e ad offrire ad essa un'altra grande enciclica missionaria, la *Princeps Pastorum*[8]».

Le pagine della storia dell'ecumenismo sono anche pagine di storia dell'evangelizzazione.

Senz'altro l'evangelizzazione risulta storicamente, nel movimento ecumenico, una sua componente essenziale e una sua verifica decisiva di autenticità.

3. LA TERMINOLOGIA

Abbiamo parlato di ecumenismo e di evangelizzazione/missione. Ci interroghiamo circa il loro significato. Si tratta della questione terminologica.

Nel decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* (1964), in relazione al movimento ecumenico, si afferma: «Per "movimento ecumenico" si intendono le attività e le iniziative che, a seconda delle varie necessità della Chiesa e opportunità dei tempi, sono suscitate e ordinate a promuovere l'unità dei cristiani».[9]

Nel decreto conciliare Ad Gentes si è insistito sul fatto che tutta la Chiesa è missionaria.

Il discorso sul significato della parola "evangelizzazione" esige uno spazio maggiore. Evangelizzazione va rapportata a missione. È stato giustamente scritto che l'idea di missione ha una sua storia che va dal concetto di missione nel quadro trinitario a quello che si è affermato, nel secolo XV, come missio ad gentes, ossia come proposta della fede cristiana e del Battesimo ai popoli non ancora cristianizzati, all'uso odierno del termine da parte degli storici delle religioni «per ogni religione che crei attività organizzate allo scopo della propria espansione nel mondo»,[10] come, fatte le dovute distinzioni, avviene nel Buddismo e nell'Islam, nell'Induismo e nell'Ebraismo.

Si è pure messo in evidenza il processo di approfondimento e di accentuazione di aspetti particolari della evangelizzazione nei documenti ecclesiastici conciliari e postconciliari. Così si rileva che la costituzione pastorale conciliare *Gaudium et Spes* (1965) è un «cordiale dialogo con il mondo»; che nel decreto conciliare sulla attività missionaria *Ad Gentes* (1965) si è insistito sul fatto che tutta la Chiesa è missionaria; che nella esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI (1975), evangelizzazione è il nuovo nome della missione della Chiesa; che nella lettera enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II (1990) si ha un rilancio della *missio ad gentes*, con l'accentuazione dell'annuncio del "kerygma" come cuore della missione; si danno ancora le esortazioni postsinodali di Giovanni Paolo II in rapporto al Grande Giubileo dell'anno 2000:[11] *La Chiesa in Europa, La Chiesa in Asia, La Chiesa in Africa, La Chiesa in America* e *La Chiesa in Oceania*: si sottolinea con ciò che l'unica Chiesa di Cristo deve "incarnarsi" in ciascuno dei cinque continenti.[12] Come si vede, c'è un rapporto stretto fra l'ecclesiologia e la missionologia.

In relazione alla questione terminologica, nella *Nota* della CDF si scrive: «L'evangelizzazione... si realizza diversamente secondo le differenti situazioni in cui avviene. In senso proprio c'è la "missio ad gentes" verso coloro che non conoscono Cristo. In senso lato si parla di "evangelizzazione" verso coloro che non seguono più la prassi cristiana.[13] Inoltre, vi è l'evangelizzazione in paesi dove vivono cristiani non cattolici, soprattutto in paesi di antica tradizione e cultura cristiana».

C'è un rapporto stretto fra l'ecclesiologia e la missiologia.

È facile osservare qui lo sforzo per delineare il compiuto, articolato significato terminologico di "evangelizzazione". Ci si affida alla tecnica della descrizione, aprendo un discorso di ermeneutica pluriforme. Si distingue fra evangelizzazione in senso stretto, la *missio ad gentes*, e evangelizzazione in senso lato, l'attività pastorale: la conversione dei convertiti. All'interno di evangelizzazione in senso ampio si colloca pure l'attività dei cattolici in àmbito ecumenico, verso i non cattolici. Si integra la categoria *missio ad gentes* in quella di evangelizzazione, secondo la proposta di *Evangelii Nntiandi* di Paolo VI. Si parla, in rapporto a evangelizzazione in senso stretto e evangelizzazione in senso lato, di collaborazione ecumenica. Si tratta di un riflessione teologico-dottrinale precisa.[14]

4. LA COLLABORAZIONE ECUMENICA NELLA EVANGELIZZAZIONE

Il prosieguo della *Nota* della CDF esamina la collaborazione ecumenica nell'evangelizzare. Si legge: «Qui si richiede sia un vero rispetto per la loro tradizione e le loro ricchezze spirituali che un sincero spirito di cooperazione. I cattolici, "esclusa ogni forma sia di indifferentismo e di confusionismo, sia di sconsiderata concorrenza, attraverso una comune – per quanto è possibile – professione di fede in Dio e in Gesù Cristo di fronte alle genti, attraverso la cooperazione nel campo tecnico e sociale come in quello religioso e culturale, collaborino fraternamente con i fratelli separati secondo le norme del decreto sull'Ecumenismo"».[15]

Nel testo citato la parola chiave è quella di "collaborazione": la si ripete tre volte. Tale termine, per un verso, è conforme al decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, anche laddove si accentua l'impegno per l'unità in vista di una più efficace evangelizzazione: cioè laddove si configura l'ecumenismo in vista della evangelizzazione.[16] Per l'altro verso, si porta l'attenzione sui requisiti di tale collaborazione ecumenica in vista dell'attività evangelizzatrice. Si dice: occorre tanto essere rispettosi delle valide tradizioni e ricchezze spirituali dei non cattolici, quanto non indulgere all'indifferentismo e al confusionismo, e non essere disattenti intorno a ciò che non permette ancora una piena comunione cattolica con i non cattolici, pertanto una piena collaborazione evangelizzatrice comune.

Ricordiamo a questo punto il par. 33 della esortazione apostolica *Catechesi Tradendae* di Giovanni Paolo II, paragrafo intitolato *Collaborazione ecumenica nel campo della catechesi*. Dopo aver affermato che «i vescovi possono giudicare opportune o anche necessarie, determinate esperienze di collaborazione nel campo della catechesi tra cattolici e altri cristiani», il documento continua: «Tuttavia, la comunione di fede tra i cattolici e gli altri cristiani non è completa e perfetta: ci sono anzi, in certi casi, divergenze profonde. Di conseguenza, questa collaborazione ecumenica è per sua stessa natura, limitata: essa non deve mai significare una "riduzione" ad un minimum

«I cattolici collaborino fraternamente con i fratelli separati secondo le norme del decreto sull'Ecumenismo».

comune».[17] Si tratta di indicazioni che, analogicamente, valgono anche per la evangelizzazione.

Stando alla *Nota*, il rispetto e lo spirito di carità verso i fratelli non cattolici, non devono indurre a rinunciare alla verità ed alla cattolicità. Se, nel testo della *Nota*, l'accenno a evitare, nell'evangelizzare insieme con i fratelli non cattolici, l'indifferentismo e il confusionismo, ripete un *cliché* noto, l'inciso «in quanto è possibile» fa avvertiti della impossibilità di una piena comunione nella comune opera di evangelizzazione. Non si tratta solo della impossibilità della collaborazione ecumenica, talora, in linea di fatto, al livello pratico; ma anche e principalmente della impossibilità in linea di principio, al livello teologico. La mancanza della piena comunione dottrinale comporta la mancanza di una piena comunione nella evangelizzazione.[18] Se sarà possibile e doverosa una collaborazione nella evangelizzazione circa le verità condivise, non lo sarà circa quelle di fede cattolica non condivise. Anche se oggi, pastoralmente parlando, risulta di estrema importanza evangelizzare in comune le verità centrali del cristianesimo, secondo la metodica de «l'ordine o "gerarchia" nelle verità della dottrina cattolica»,[19] il discorso, teologicamente parlando, tiene.

Il rispetto e lo spirito di carità verso i fratelli non cattolici, non devono indurre a rinunciare alla verità ed alla cattolicità.

Ritorna qui l'importanza di due chiare e ripetute affermazioni in ecumenismo, di due affermazioni complementari: la divisione fra i cristiani è ostacolo alla evangelizzazione; lo sforzo di promuovere l'unità fra i cristiani facilita l'efficacia dell'opera di evangelizzazione: in tal modo, conseguentemente – lo rileviamo – a sua volta l'ansia evangelizzatrice facilita e promuove e realizza lo stesso ecumenismo, come sforzo per realizzare l'unità piena e visibile fra i cristiani.

5. L'«ANNUNCIO E LA TESTIMONIANZA» CATTOLICA VERSO GLI ALTRI CRISTIANI

Abbiamo scritto circa la cooperazione fra i cristiani in vista della evangelizzazione. Possiamo parlare di "evangelizzazione" degli stessi cristiani non cattolici da parte della Chiesa cattolica? È legittimo teologicamente tale discorso?

La *Nota* non glissa su questa spinosa questione, la considera. Distingue fra attività ecumenica istituzionale e attività dei singoli cattolici. Per quanto concerne la prima, osserva che nell'impegno ecumenico, si possono discernere le «diverse dimensioni» dell'ascolto e della discussione teologica. E che, «inseparabilmente da tutto ciò, non può mancare un'altra essenziale dimensione dell'impegno ecumenico: la *testimonianza* e l'*annuncio* degli elementi che non sono tradizioni particolari o sfumature teologiche, bensì appartengono alla Tradizione della Fede stessa».

Per quanto concerne l'attività ecumenica dei *singoli* cattolici, la *Nota*, dopo aver rilevato che l'ecumenismo «è compito di ogni singolo fedele, anzitutto mediante la preghiera, la penitenza, lo studio e la collaborazione», recita: «Ovunque e sempre,

ogni fedele cattolico ha il diritto e il dovere di dare la testimonianza e l'annuncio pieno della propria fede, rispettoso della carità e della verità: un dialogo che è non è soltanto scambio di idee ma di doni,[20] affinché si possa offrire loro la pienezza dei mezzi di salvezza.[21] Così si viene condotti ad una sempre più profonda conversione a Cristo».

La divisione fra i cristiani è ostacolo alla evangelizzazione; lo sforzo di unità facilita l'opera di evangelizzazione.

Il testo procede con finezza teologica e chiarezza; si ispira alla verità e alla carità. Da una parte, si esclude qui l'uso terminologico esplicito di "evangelizzazione": motivo è l'uso, tante volte, del termine "evangelizzazione" in senso stretto, come proposta di Cristo e del suo Vangelo alle genti, alle persone che ancora non li hanno conosciuti. Pertanto, in questo senso il termine "evangelizzazione" ovviamente *non pertinet ad rem*, è parola che qui non si può usare; che non si deve usare. Si spiega così che "evangelizzazione" è una parola, nel problema che ci occupa, che risulta assente nel dialogo fra cattolici e non cattolici. Anche perché, nello stesso decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, nel paragrafo 1, si parla della comune «predicazione del Vangelo», dunque della collaborazione nella evangelizzazione. Dall'altra parte, nella *Nota* non si evita – giustamente – di mettere in evidenza sia il dovere in ecumenismo da parte dell'istituzione cattolica di testimoniare e annunciare con pienezza la fede cattolica, sia il dovere e il diritto di ogni singolo cattolico di testimoniare e annunciare la propria fede: ciò equivale a dire che, se si usa il termine "evangelizzazione" in senso lato, cioè come proposta di pienezza della fede cattolica ai cristiani non cattolici che, in termini istituzionali e sacramentali, tale pienezza (secondo la fede della Chiesa cattolica) non hanno, si può dire che, in linea di principio, i cattolici hanno il dovere e il diritto di "evangelizzare" anche i cristiani non cattolici.[22]

Va osservato, peraltro, che sia al livello ecumenico istituzionale, sia in relazione al singolo cattolico, la CDF, senza entrare qui esplicitamente nel problema terminologico, usa l'equivalente binomio «testimonianza e annuncio». Conseguentemente, ecumenicamente, è bene usare, in conformità alla *Nota*, tale terminologia. Va osservato pure che il "mozzo della ruota" nel testo della *Nota* è rappresentato dalle due categorie: Tradizione della fede e cattolicità / pienezza, totalità. Sono la Tradizione cattolica e la pienezza della fede cattolica, di cui, per la forza dello Spirito, la Chiesa cattolica – in cui "sussiste" la Chiesa di Cristo, istituzionalmente e sacramentalmente – è testimone, a legittimare, a motivare, il dovere della «testimonianza e dell'annuncio» ai fratelli non cattolici.

Si deve anche notare che, alla fine del passo del testo che stiamo commentando, in vista del pericolo di un possibile fraintendimento e di una ingiustificata accusa di ecclesiocentrismo, senza alcun trionfalismo si legittima esplicitamente il discorso della testimonianza e dell'annuncio della fede cattolica ai non cattolici, in termini cristologici. Si afferma: così i non cattolici vengono

«Ogni cattolico ha il diritto e il dovere di dare la testimonianza e l'annuncio pieno della propria fede».

«condotti ad una sempre più profonda conversione a Cristo».

Tutto ciò richiede senz'altro, nella Chiesa cattolica, un costante impegno di purificazione (*Ecclesia semper purificanda*): la Chiesa «santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento».[23] Inoltre, il discorso di questo paragrafo non esclude, anzi impegna ad accogliere, nel dialogo e nell'ascolto, i valori esistenti presso nostri fratelli non cattolici. La Chiesa cattolica non ignora ed esclude, ma conosce e riconosce i valori ecclesiali (molti e preziosi *elementa/bona*) esistenti presso gli altri cristiani: la "cattolicità" è un concetto ed una realtà decisamente "aperta". Così i non cattolici possono aiutarci, e ci aiutano talora effettivamente, ad approfondire teologicamente la cattolicità ed a realizzarla meglio nella prassi dei fedeli. A questo, proposito, è necessario distinguere chiaramente, in riferimento alla Chiesa cattolica, fra oggettiva cattolicità/pienezza istituzionale/dei mezzi di salvezza, da una parte, e esistenza reale, in tutti i singoli figli della Chiesa cattolica, secondo tale cattolicità/pienezza: si afferma la prima cattolicità, cioè la cattolicità oggettiva e non quella soggettiva. Non tutti i figli della Chiesa cattolica vivono cattolicamente, non tutti sono santi della santità evangelica. In questo preciso contesto va compreso quanto segue nel testo della CDF.

Sono la Tradizione cattolica e la pienezza della fede cattolica a legittimare il dovere della «testimonianza e dell'annuncio.

6. L'"ENTRATA" DI UN CRISTIANO NON CATTOLICO NELLA CHIESA CATTOLICA

Circa tale "entrata", recita la *Nota*: «Al riguardo va notato che se un cristiano non cattolico, per ragioni di coscienza e convinto della verità cattolica, chiede di entrare nella piena comunione della Chiesa cattolica, ciò va rispettato come opera dello Spirito Santo e come espressione della verità di coscienza e di religione. In questo caso non si tratta di proselitismo, nel senso negativo attribuito a questo termine».

Osserviamo in primo luogo che la Nota, dal punto di vista teologico, ragionevolmente, si limita a considerare il caso dell'"entrata" di un non cattolico nella Chiesa cattolica. Diciamo "dal punto di vista teologico, ragionevolmente" perché l'entrata nella piena, visibile comunione della Chiesa cattolica è motivata dal fatto che, secondo la fede cattolica – come si è rilevato – solo nella Chiesa cattolica "sussiste" la Chiesa di Cristo, ossia solo nella Chiesa cattolica istituzionalmente e sacramentalmente si dà la stabilità e permanenza della cattolicità, della pienezza dei mezzi di salvezza. Sottolineiamo anche per il nostro attuale problema, quanto ha messo in evidenza Giovanni Paolo II: «La "coscienza di verità", la consapevolezza cioè di essere portatori della verità che salva, è fattore essenziale del *dinamismo missionario*».[24]

Secondo: lo Spirito Santo/grazia e misericordia, la coscienza, la verità, la libertà di coscienza[25] e la libertà di religione – diritti, questi ultimi, fondamentali inalienabili e non negoziabili di ogni persona – sono

come il volano del mistero dell'approdo di un fratello battezzato in Cristo alla Chiesa cattolica. In particolare, nella drammatica della coscienza, cioè della libertà, si compie l'evento salvifico, unico, personalissimo e irrepetibile della decisione di entrare nella piena comunione della fede cattolica e della sua figura istituzionale.

«La consapevolezza di essere portatori della verità che salva, è fattore essenziale del dinamismo missionario».

Terzo, l'iniziativa che spinge un singolo credente in Cristo a entrare nella Chiesa cattolica è distinta e teologicamente componibile con l'iniziativa, istituzionale e non, relativa alla promozione dell'unità dei cristiani, in altre parole, relativa al movimento ecumenico: non è, dunque, in opposizione con questa seconda iniziativa. Infatti, è lo stesso Spirito Santo ad essere all'origine delle due iniziative: la prima iniziativa che riguarda il singolo credente e il suo intimo personale rapporto con Cristo; la seconda che concerne un cammino relativo alle comunità cristiane in quanto tali, alle Chiese e alle Comunità ecclesiali.

Giustamente, pertanto, afferma la *Nota*: l'iniziativa ecumenica «non priva del diritto e non esime dalla responsabilità di annunciare in pienezza la fede cattolica agli altri cristiani che liberamente accettano di accoglierla». Ciò – rileva il documento – non può essere denunciato come campagna di proselitismo in senso negativo.[26]

7. L'ANNUNCIO E LA TESTIMONIANZA CATTOLICA IN AMBITO ECUMENICO E IL PROSELITISMO

L'accusa di proselitismo è ritornata frequentemente soprattutto in interventi del Patriarcato ortodosso di Mosca, dopo il 1999, riguardo alla stessa Chiesa cattolica. Tale accusa è stata esternata anche con espressioni verbali e scritte, forti. Fra l'altro, è tuttora motivo per rifiutare, da parte del patriarca di Mosca Alessio II, l'incontro personale con il vescovo di Roma. Da parte sua la Chiesa cattolica si è più volte chiaramente dissociata, anche in dialoghi ufficiali, dal proselitismo come perverso metodo di evangelizzazione, ed è attenta ad evitare qualsiasi manifestazione di tale proselitismo.

Quello del proselitismo è un problema di ermeneutica e di prassi, attualmente affidato, per la sua soluzione teologica e pratica, ad una Commissione mista, cattolico-ortodossa. Occorre osservare che il modo di intendere il proselitismo in senso peggiorativo da parte di Mosca è diverso da quello comunemente recepito in campo ecumenico, compresa la Chiesa cattolica. Il concetto di proselitismo del patriarca di Mosca risulta coniato in riferimento alla sua concezione di "territorio canonico": stando a tale concezione, si dà un territorio di evangelizzazione, di pastorale, di azione cristiana, di Chiesa, dal punto di vista "amministrativo" riservato e coordinato visibilmente attorno e dal Patriarcato di Mosca. In tale territorio si escludono altre presenze pastorali "amministrative". Queste presenze sarebbero indebite ingerenze, intrusioni vere e proprie, contro i sacri canoni. Tali sarebbero pertanto, secondo Mosca, le presenze pastorali delle

altre Chiese e comunità ecclesiali. Tali sarebbero pure le presenze episcopali della Chiesa cattolica. Occorre osservare che, in realtà, questa concezione di proselitismo collegata con una particolare visione del "territorio canonico" è una interpretazione indebita e infondata: perché infondata è la specifica concezione di "territorio canonico" che la legittimerebbe.

È noto che, linguisticamente parlando, "proselitismo" – come si legge nella nota 49 a pié pagina del documento della CDF – è un termine che, in continuità con l'uso della parola "proselito" presso gli ebrei, in àmbito cristiano «spesso è stato utilizzato come sinonimo dell'attività missionaria. Recentemente il temine ha preso una connotazione negativa come pubblicità per la propria religione con mezzi e motivi contrari allo spirito del Vangelo e che non salvaguardano la libertà e la dignità della persona. In tale senso, il termine "proselitismo" viene compreso nel contesto del movimento ecumenico.

Facile comprendere, a questo punto, che la doverosa e rispettosa testimonianza/annuncio della fede cattolica a non cattolico da parte di un cattolico, è lungi dal poter essere chiamata proselitismo in senso negativo, peggiorativo. Infatti, nel corpus del documento della CDF, sempre al n. 12, si legge: «La testimonianza alla verità non intende imporre alcunché con la forza, né con un'azione coercitiva, né con artifici contrari al Vangelo». Ritorna qui una affermazione frequente anche in ecumenismo: «La verità si impone con la verità».

La Chiesa cattolica si è più volte dissociata dal proselitismo come perverso metodo di evangelizzazione.

8. CONCLUSIONI

Al termine di queste riflessioni possiamo presentare alcune importanti conclusioni: il Cristo Signore è pienezza di verità, salvezza, grazia per ogni uomo. È cattolicità. La Chiesa cattolica, e in essa ogni cattolico, hanno, per motivi di razionalità e per motivi evangelici, il dovere e il diritto di evangelizzare il Cristo, cattolicità: la Chiesa è sacramento universale di salvezza.

Ecumenicamente, è doveroso cercare di collaborare, in quanto è possibile, nella evangelizzazione. Evangelizzare è termine dal significato multiforme: in senso lato, esso si realizza pure nella "testimonianza e nell'annuncio" della fede cattolica ai fedeli non cattolici. Il mistero fondamentale della vita di ogni uomo, di ogni persona umana, si gestisce nella libertà di coscienza di ciascuno di fronte alla cattolicità ed alla verità. L'autentica e rispettosa proposta di cattolicità e una libera scelta di entrare nella piena, visibile comunione della fede cattolica né costituiscono una opposizione al movimento ecumenico, né sono espressione di "proselitismo" in senso negativo. Lo stesso Spirito è all'origine della iniziativa del movimento ecumenico ed è all'origine sia della testimonianza e dell'annuncio della cattolicità, cristologica ed ecclesiale, sia della personale adesione interiore a tale cattolicità. Su ambedue queste iniziative domina lo Spirito del Signore.

Sono, queste, importanti strutture teologiche, per lo più dottrinali, che organizzano la IV sezione del documento vaticano. Sono, queste, importanti «implicanze ecumeniche» della lucida, ricca e interessante *Nota su alcuni aspetti dottrinali della evangelizzazione*, della CDF.

[1] Cf A. Cozzi, *Incertezze che incrinano la coscienza missionaria*, in *L'Osservatore Romano*, 13 febbraio 2008, p. 7.

[2] Su l'evangelizzazione si può vedere anche, dal punto di vista teologico: D. Valentini, *Evangelizzazione*, in G. Barbaglio - S. Dianich (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline 1977, pp. 470-490; Id., *Evangelizzazione* ["Evangelii Nuntiandi"], in G. Barbaglio - S. Dianich (edd.), *Nuovo dizionario di teologia. Supplementum*, Roma, Paoline 1982, pp. 1978-1985; Id., *Autocomprensione di Chiesa, impegno di evangelizzazione e profezia. Breve lettura del Vaticano II e della vicenda postconciliare in prospettiva del Terzo Millennio dell'era cristiana*, in *Salesianum* 49 (1987) 3-63.

[3] Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota su alcuni aspetti dottrinali dell'evangelizzazione*, Città del Vaticano, LEV 2007, n. 12, p. 16. In questo nostro contributo, le citazioni che si riferiscono alla *Nota* della CDF, salvo indicazione particolare, riguardano tutte il n. 12 di questo documento e si trovano alle pp. 16-18 della pubblicazione della LEV.

[4] Ph.A. Potter, *Missione*, in *Dizionario del movimento ecumenico*, Bologna, Dehoniane 1994, p. 735. Cf R. Rousse - H.E. Fey (edd.), *Storia del movimento ecumenico*, 4 voll., Bologna, Il Mulino - Dehoniane 1973-1982.

[5] J. Saraiva Martins, *Andate e annunciate. Fondamenti e sfide della missione oggi*, Città del Vaticano, LEV 2005, p. 172.

[6] Cf Benedetto XV, Lettera enciclica *Maximum Illud*, 30 novembre 1919, in AAS 11 (1919) 440-445.

[7] Cf Ch. Boyer, *L'ecumenismo nella Chiesa cattolica*, in *Via Verità e Vita* 15 (1966) 6, 27.

[8] Cf Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Princeps Pastorum*, in AAS 51 (1959) 833-864.

[9] *Unitatis Redintegratio* 4.

[10] Cf S. Dianich, *Missione*, in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich (edd.), *Teologia*, Cinisello B., San Paolo 2002, pp. 1009-1011.

[11] Papa Giovanni Paolo II ha affermato che i documenti dei Sinodi dei vescovi sono la «chiave sinodale» del Concilio: cf il suo discorso ai vescovi italiani (Assisi, 12 marzo 1982), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. V,1: 1982 (*gennaio-aprile*), Città del Vaticano, LEV 1982, p. 827.

[12] Cf S. Piè-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, Queriniana 2008, pp. 618-230.

[13] Cf Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio* 33-34.

[14] Intorno al problema ermeneutico-terminologico di missione/evangelizzazione, si veda anche: M. Dhavamony, *Evangelizzazione e dialogo: Vaticano II e Sinodo 1974*, in R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. 2, Assisi, Cittadella 1987, pp. 1217-1233.

[15] *Ad Gentes* 15.

[16] Cf *Unitatis Redintegratio* 1.

[17] *Catechesi Tradendae* 33.

[18] Cf K. McDonald, *Mission, Ecumenism and the Actvity of the Sects*, in *Cristo, Chiesa, Missione. Commento alla "Redemptoris Missio"*, Roma, Urbaniana University Press 1992, p. 257.

[19] *Unitatis Redintegratio* 11.

[20] Cf Giovanni Paolo II, Lettera enciclica del 25 maggio 1995 *Ut Unum Sint* 28. Si veda anche, come orizzonte ecclesiologico, la *Lumen Gentium* 13.

[21] *Unitatis Redintegratio* 3.

[22] F. Ocàriz, *La missione non contraddice l'impegno ecumenico*, in *L'Osservatore Romano*, 30 gennaio 2008, p. 7.

[23] Cf *Lumen Gentium* 8. «*Ecclesia semper purificanda*» è espressione da preferirsi, storicamente e teologicamente, a «*Ecclesia semper reformanda*»: anche se le due formule non sono, di per sé, in contraddizione.

[24] Cf il suo discorso al Convegno ecclesiale di Loreto, 11 aprile 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VIII,1: *1985* (*gennaio-giugno*), Città del Vaticano, LEV 1985, p. 996. Papa Benedetto XVI ha puntualizzato lucidamente le molte ragioni della missione/evangelizzazione, sia pure senza entrare esplicitamente nel nostro attuale problema ecumenico: cf J. Ratzinger/Papa Benedetto XVI, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Milano, Rizzoli 2008, p. 56.

[25] Ci sembra utile, intorno a ciò, la lettura di G.C. Pagazzi, *Teoria della coscienza e della Verità. Note a margine di "Dignitatis Humanae"*, in *Gregorianum* 89 (2007) 839-860; F. Maceri, *Slancio missionario e libertà di coscienza*, in *L'Osservatore Romano*, 2 febbraio 2008, p. 7. Una ecclesiologia di missione «è essenzialmente drammatica», cioè libertà di ogni attore: cf A. Scola, *Chi è la Chiesa? Chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia, Queriniana 2005, p. 187.

[26] Su ecumenismo e conversioni si veda il testo del card. L. Scheffczik, *Ecumenismo. La rapida via della verità*, Città del Vaticano, LEV 2007, pp. 547-577.

EVANGELIZZAZIONE, TRADIZIONE ED INCULTURAZIONE

Pombo Kipoy

La *Nota* dottrinale *su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 3 dicembre 2007, si impegna a dare risposte dottrinali su alcune inquietudini e chiarire le problematiche inerenti al titolo del documento. Nella Nota, al numero 3 si legge: «Si verifica oggi, tuttavia, una crescente confusione che induce molti a lasciare inascoltato ed inoperante il comando missionario del Signore (cf Mt 28,19). Spesso si ritiene che ogni tentativo di convincere altri in questioni religiose sia un limite posto alla libertà. Sarebbe lecito solamente esporre le proprie idee ed invitare le persone ad agire secondo coscienza, senza favorire una loro conversione a Cristo ed alla fede cattolica: si dice che basta aiutare gli uomini a essere più uomini o più fedeli alla propria religione, che basta costruire comunità capaci di operare per la giustizia, la libertà, la pace, la solidarietà. Inoltre, alcuni sostengono che non si dovrebbe annunciare Cristo a chi non lo conosce, né favorire l'adesione alla Chiesa, poiché sarebbe possibile esser salvati anche senza una conoscenza esplicita di Cristo e senza una incorporazione formale alla Chiesa».

Da questa citazione, prendo lo spunto per la mia riflessione circa le problematiche legate al *rapporto tra evangelizzazione, tradizioni e inculturazione* nell'àmbito dell'antropologia culturale. Essa sarà sviluppata in tre punti:

1. Il dato di fatto: uno sguardo sull'attuale situazione culturale.
2. Il rapporto evangelizzazione, tradizioni ed inculturazione.
3. Le sfide e le implicazioni catechistico-pastorali.

1. IL DATO DI FATTO

Leggendo la *Nota*, mi sembra che le domande emergenti siano stimolanti e la risposta ad esse non sia mai esauriente e definitiva, perché non basta pensare frettolosamente alla frase dell'evangelista Marco: «Andate in tutto il mondo e pre-

dicate il Vangelo ad ogni creatura» (16,15) per risolvere tutte le problematiche poste all'evangelizzazione oggi. La missione della Chiesa è presentata sempre come «una realtà unitaria ma complessa e articolata».[1] Infatti «l'evangelizzazione..., si realizza diversamente, secondo le differenti situazioni in cui avviene. In senso proprio c'è la "missio ad gentes" verso coloro che non conoscono Cristo. In senso lato si parla di "evangelizzazione", per l'aspetto ordinario della pastorale, e di "nuova evangelizzazione", verso coloro che non seguono più la prassi cristiana. Inoltre, vi è l'evangelizzazione in paesi dove vivono cristiani non cattolici, soprattutto in paesi di antica tradizione e cultura cristiana. Qui si richiede sia un vero rispetto per la loro tradizione e le loro ricchezze spirituali che un sincero spirito di cooperazione» (*Dialogue et Mission* 11).

La missione della Chiesa è presentata sempre come «una realtà unitaria ma complessa e articolata».

Il rapporto tra queste tre tematiche: evangelizzazione, tradizione e inculturazione è stato sempre un problema nell'incontro e scontro tra la Chiesa missionaria e le culture dei popoli detti pagani; e questo perché ogni qualvolta si è pensato dare delle risposte che avessero valenze soltanto religiose non si è andati fino in fondo. Facendo così si è sbagliato perché, da quando il Figlio si è incarnato, ogni proposta religiosa deve avere valide argomentazioni anche umane, altrimenti rischia l'alienazione. Con più grande ragione, soprattutto oggi, questa "inculturazione" è divenuta urgente al livello planetario, a motivo dei rapidi cambiamenti del pensiero contemporaneo e dell'attuale situazione culturale della Chiesa provocati dalla post-modernità e dal fenomeno della globalizzazione,[2] ben esaminati dall'enciclica del 1990 *Redemptoris Missio*.[3]

Da quando il Figlio si è incarnato, ogni proposta religiosa deve avere valide argomentazioni anche umane.

Durante la seconda metà del XX secolo, la situazione culturale della Chiesa ha subito delle trasformazioni radicali.[4] Finché si identificava con il mondo occidentale, nella sua teologia e nelle sue pratiche pastorali, la Chiesa era immersa in una *cultura di sostegno* – una *cultura cristiana* – che era il risultato di una lenta e profonda penetrazione del Vangelo nella cultura dei popoli che aveva incontrato sulla sua strada missionaria, a partire dalla Pentecoste. Questo ambiente relativamente tranquillo produceva una quasi equivalenza tra l'identità culturale dei membri della Chiesa e la loro identità cristiana. Permetteva alla Chiesa istituzionale di controllare i diversi settori della società e di occuparsi, senza troppe contestazioni, dei suoi membri dissidenti (eretici e scismatici) e della gente "di fuori" (musulmani, giudei e infedeli).

A partire dall'accelerazione della storia e dallo sviluppo impressionante del cristianesimo fuori del mondo occidentale, la situazione culturale della Chiesa cambia radicalmente. Dalla precedente cultura prevalentemente di matrice occidentale e fortemente unitaria, è emerso un variegato pluralismo culturale sia in Occidente sia nelle nazioni dell'Asia, dell'Africa e dell'America latina.

La rottura del precedente quadro culturale unitario ha provocato una crisi

culturale all'interno della Chiesa: ciò è stato rilevato dal Vaticano II, dimostratosi attento al pluralismo culturale dell'epoca, e successivamente dai vari Sinodi dei vescovi dedicati all'evangelizzazione nei distinti continenti: Africa, Asia, America, Australia e Oceania, Europa.

Oggi – lo afferma la *Nota* nei numeri 4-8 – la Chiesa deve sovente affrontare delle culture di opposizione o una cultura di indifferenza. Con il rapido sviluppo delle società tradizionali, essa si trova ormai, ancora di più, nel contesto di una *cultura pluralista* dove la fede è sovente percepita come un affare privato e un segno di contraddizione. La proclamazione del Vangelo e il dialogo (culturale e religioso) con gli altri, al livello locale e internazionale, diventano ormai i due componenti essenziali della missione della Chiesa.[5] Nel rapporto fra cristianesimo e culture, perciò, occorre sempre tenere presente la doppia prospettiva, il duplice dinamismo, tante volte indicato da Giovanni Paolo II: *evangelizzazione delle culture* ed *inculturazione del Vangelo*.

La proclamazione del Vangelo e il dialogo diventano i due componenti essenziali della missione della Chiesa.

Molte esperienze dell'attuale evangelizzazione delle culture portano alla luce problematiche che negli anni passati erano lasciate da parte perché considerate meno importanti e periferiche[6]. Quello che è certo è che il mondo è profondamente cambiato e tutti e tutto dobbiamo riconfigurarci, perché la missione è una realtà complessa che deve risituarsi e reinterpretarsi in continuazione.

In una società globalizzata come la nostra, ma allo stesso tempo dove si manifestano anche tante espressioni religiose, le domande di cui parla la *Nota* dottrinale si giustificano, si capiscono e richiedono uno sforzo di dialogo. Per cui, «la ricerca e il dialogo interreligiosi e interculturali non sono una opzione, ma una necessità vitale per il nostro tempo» ha più volte dichiarato Benedetto XVI.[7] E tale consapevolezza è anche del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso, come ben mostrano i suoi documenti: *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni: riflessioni ed orientamenti su dialogo e missione* (1984) e *Dialogo e annuncio: riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (1991). Onnipresente nel magistero di Benedetto XVI, il dialogo interreligioso è visto in profonda sintonia col dialogo interculturale che ha, all'interno della Chiesa, il suo primo momento di attuazione e sviluppo, giacché la Chiesa vive la sua missione in mezzo, nel cuore delle culture dei popoli. Il dialogo si impone per dare ai credenti la possibilità di dire con chiarezza in quale Dio credono e dare conto della loro speranza.

È proprio quello che fa, ad esempio, un missionario da noi conosciuto: dopo trenta anni di vita missionaria e conciliare, valuta il cammino percorso "sperimentando" il concetto d'inculturazione a partire da ciò che costituisce la fonte e il culmine sia della Chiesa, sia della cultura dei Giziga (una etnia del Nord Camerun): l'Eucaristia, che è il «centro e il culmine» per la vita cristiana, e la forza sacra del Milo, che è il "sacramento" centrale della religione e della cultura dei Giziga. Come i due "sacramenti" possono incontrarsi per formare una creazione nuova e produrre una inculturazione che non sia ridotta a una «vernice superficiale» (*Evangelii Nuntiandi* 20)? Come onorarenello stesso tempo, in questo caso, la realtà della Incarnazione del Cristo risorto e la realtà delle culture e delle religioni africane in questo caso? Come potremmo evange-

lizzare in profondità una cultura e una religione se rinunciamo a raggiungere il loro simbolismo più profondo e esteso, quello che tiene insieme tutti gli aspetti della sua vita materiale e spirituale?

Che la religione, insieme ai valori e all'arte, sia alla base di ogni cultura lo dimostra la storia delle idee. Paul Tillich non ha esitato a scrivere che «la religione è la sostanza della cultura».[8] La storia non conosce culture non religiose. Perciò, al di là del rispetto della coscienza e della libertà religiosa di tutti, da tenere presente nell'azione evangelizzatrice, va ricordato che in molti popoli esiste ancora un forte radicarsi nella mentalità culturale che fa da *modus vivendi*. Cioè, in particolare, c'è un radicarsi in quella che viene chiamata cultura viva, quell'insieme di principi e di valori che costituiscono l'*ethos* di un popolo. Se l'uomo vive una vita pienamente umana grazie alla cultura e se la cultura è ciò per cui l'uomo, in quanto tale, diviene maggiormente uomo, allora in essa è in gioco il destino dell'uomo stesso.

In effetti, qui entrano in ballo il rapporto tra evangelizzazione, tradizioni ed inculturazione.

2. IL RAPPORTO TRA EVANGELIZZAZIONE, TRADIZIONI ED INCULTURAZIONE

Se, a partire dal XVI secolo, in Europa è cominciata ad emergere la convinzione che la fede era incompatibile con la ragione (Descartes, credente, applicherà il dubbio metodico alle cose della fede; più tardi i filosofi dell'Illuminismo diranno che la ragione può da sola accedere alla verità e lo Scientismo andrà ancora più lontano affermando: *ciò che la ragione non giustifica non esiste!*) e se la verità si esprimeva attraverso i concetti o le idee chiare e distinte, nelle altre culture tradizionali religiose avveniva il contrario: la verità era ed è frutto di una vita di esperienze. Della verità non si parla soltanto in astratto ma, al contrario, la si conosce attraverso il continuo incontro e scontro delle diverse esperienze di vita. Solo dopo una lunga esperienza si può arrivare alla verità e alla sua conoscenza.

Il dialogo si impone per dare ai credenti la possibilità di dire con chiarezza in quale Dio credono.

Per le culture tradizionali, il problema della verità è di grande valore perché determina il loro *modus vivendi*, da senso alle loro tradizioni e ricerca il bene della loro vita. «Nulla come la ricerca del bene e della verità – afferma la *Nota* dottrinale al n. 4 – mette in gioco la libertà umana, sollecitandola ad un'adesione tale da coinvolgere gli aspetti fondamentali della vita». Questo è, ancora di più e in modo particolare, il caso della verità salvifica, che non è soltanto oggetto del pensiero ma avvenimento che investe tutta la persona – intelligenza, volontà, sentimenti, attività e progetti – quando essa aderisce a Cristo.

Attualmente, in seguito alla rapidità dei cambiamenti sociali avvenuti con il relativismo filosofico e morale, il mondo intero è in subbuglio: la cultura tradizionale è messa in stato d'accusa ovunque, in Oriente come in Occidente, in Europa, in Africa, in Asia e in America Latina. Tutti i popoli soffrono di una crisi d'identità

che non ha precedenti, perché stanno perdendo la loro forma culturale, con i suoi processi formativi, quella che li teneva saldamente uniti e proponeva loro dei validi obiettivi, mentre non ne hanno ancora trovata un'altra che li soddisfi, ecc.

Infine, la teologia che teneva lontana dalle sue problematiche i discorsi delle scienze umane, soprattutto dell'antropologia culturale e religiosa, si è resa conto della sua importanza perché il problema dell'uomo incide sulla teologia ad un duplice livello: a livello dell'oggetto e a livello del soggetto del sapere teologico. Le scienze dell'uomo, a loro volta, dirigono l'interesse della teologia verso le condizioni concrete dell'esistenza. La teologia contemporanea non può rimanere indifferente di fronte a queste ricerche che si stanno iperspecializzando. Non voler prenderne atto oppure escluderle, la porterebbe ad un rischio: quello di perdere di vista l'intrinseca connessione dell'influsso dei fatti sociali, dell'uomo e dell'idea stessa di società, e di non cogliere i rapporti di interdipendenza che la legano con le scienze antropologiche.

2.1. L'evangelizzazione come missione

Se l'*evangelizzazione* in senso ampio riassume l'intera missione della Chiesa, se cioè tutta la sua vita consiste nel realizzare la *traditio Evangelii*, ovverosia l'annuncio e la trasmissione del Vangelo, che è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16) e che in ultima essenza si identifica con Gesù Cristo (cf 1Cor 1,24), così intesa, l'evangelizzazione ha come destinataria tutta l'umanità (n. 2), che è una realtà non monolitica ma differenziata. Lo dimostra la presenza di differenti popoli presenti nei cinque continenti.

La trasmissione del *depositum fidei*[9] è affidata alla Chiesa perché raggiunga ogni epoca della storia, ogni luogo della terra ed ogni àmbito della società, affinché tutti diventino un solo gregge con un solo pastore (cf Gv 10,16). Questa trasmissione si è evoluta nel tempo secondo un dinamismo variabile nei suoi metodi come nei suoi mezzi, mentre oggi richiede un processo d'inculturazione con norme precise, senza il quale la trasmissione stessa sarebbe disastrosa sia per la Chiesa, sia per le società, i luoghi e le epoche a cui è rivolto il Vangelo.

Tutti i popoli soffrono di una crisi d'identità che non ha precedenti, perché stanno perdendo la loro forma culturale.

La finalità della Chiesa rimane la stessa: *evangelizzare e continuare così la missione del Maestro, per la salvezza delle anime*. Parlare di evangelizzazione implica molte realtà: destinatari, attori, diversi settori della vita dell'uomo, la cultura con il suo simbolismo e il suo linguaggio, ecc. In breve, è evangelizzazione tutto ciò che fa parte dell'attività della Chiesa. Quanto a questa, la sua azione non ha che un solo obiettivo: fare «in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio» (*Lumen Gentium* 17).

Questa fede deve diventare cultura, cioè diventare la trama dell'esistenza del credente. Senza pertanto sparire, la parola evangelizzazione si trova dotata di una nuova alleata: acculturazione e inculturazione.

Attorno a queste tre tematiche sorgono domande e interrogativi difficili da schivare: con le culture dei popoli in continuo mutamento, come possono le Chiese locali impostare un processo d'inculturazione

che sia fedele alla Tradizione e alle tradizioni dei popoli? Esse non correrebbero il rischio d'introdurre, al di là di adattamenti puramente formali, un pluralismo pericoloso per le stesse Chiese e la stessa evangelizzazione, cioè delle possibili eresie?

Le culture dominanti veicolano una visione dell'uomo che si concilia sempre meno con quella cristiana.

Come assicurarsi che il messaggio evangelico sia stato effettivamente veicolato in un contesto che ha conservato i concetti e i linguaggi culturali con cui lo stesso messaggio per lunghissimi anni è stato annunziato, al di là della santità del missionario? Quali processi formativi proporre per la formazione cristiana, nel rispetto della sua propria identità e quella degli altri, quando la globalizzazione contiene in se stessa il rischio di un livellamento culturale formidabile che mette in pericolo un modo di essere umano?

Praticamente, non ci sono più delle culture che non siano state toccate in profondità dall'uno o altro aspetto del complesso fenomeno della globalizzazione. Le culture dominanti attualmente, soprattutto in Occidente, veicolano una visione dell'uomo e dell'esistenza umana che si concilia sempre meno con quella cristiana. È importante notare che queste culture dominanti, segnate dal secolarismo, dal relativismo filosofico e morale, nonché dall'indifferenza religiosa o dalla non credenza, sono ormai presenti anche in ambienti tradizionalmente religiosi come ad esempio in Estremo Oriente o in Africa. Questo significa che il dialogo interreligioso avrà a che fare, ormai, con queste culture secolarizzate in qualsiasi posto nel mondo.

Un altro fenomeno potrebbe essere menzionato: la migrazione nella realtà virtuale. La realtà virtuale è divenuta una parte notevole della realtà *tout court*, e contribuisce a trasformarla. Dal momento che passiamo un tempo importante della nostra esistenza in un ambiente virtuale strutturato particolarmente dall'internet e il CD, questo ambiente determina a sua volta le nostre relazioni sociali e il nostro universo interiore. Un punto degno d'interesse, è che la realtà virtuale ha mostrato una notevole capacità a penetrare l'universo religioso, a tal punto che un nuovo fenomeno si offre all'interesse dei ricercatori e dei credenti: *la nascita della religione virtuale*. I fenomeni che essa origina sono molteplici e complessi; per esempio: si sviluppano comunità religiose virtuali; alcune chiese svolgono i loro servizi online; ritiri spirituali accompagnati tramite internet vengono realizzati nello stesso modo; luoghi di culto virtuali sono elaborati e si animano sullo schermo; i cinesi, impossibilitati a celebrare il giorno della pulizia delle tombe *in situ*, possono ormai accendere una lampada per i loro defunti sullo schermo del loro computer, ecc. Questo tipo di comunità religiosa virtuale corrisponde bene a una tendenza sociale crescente: il desiderio di socializzare va di pari passo con la preoccupazione di rimanere dietro la finestra dello schermo...; se ci si scopre e ci si protegge allo stesso tempo, si creano dei legami senza mettere in pericolo la propria indipendenza. Abbiamo qui, certamente, l'abbozzo di un nuovo modo di vivere

La fede deve diventare cultura, cioè diventare la trama dell'esistenza del credente.

l'appartenenza religiosa, una dimensione che resta tuttavia marcata dalla ricerca e dall'affermazione identitaria.

Questa realtà ci porta a fare nostra questa domanda inevitabile di Paul Valadier: Non si sta sostituendo agli uomini reali, radicati nelle culture e nelle religioni, degli uomini virtuali, così mobili che non hanno più ancoraggio e diventano degli oggetti incoscienti delle manipolazioni più subdole perché invisibili?[10]

2.2. L'inculturazione nella missione della Chiesa

Attualmente si è d'accordo nel riconoscere che l'inculturazione è inseparabile dalla missione evangelizzatrice della Chiesa. Nessuna valutazione, sommaria o frammentaria essa sia, della missione *ad gentes*, può mancare di certificare che l'omissione, qua e là, di un vero dialogo tra Vangelo e culture ha generalmente condotto all'*impasse* o all'alterazione della missione stessa.

In questo àmbito, in prima linea si trovano ovviamente i missionari *ad gentes* che per la loro attività sono chiamati a questo tipo del dialogo. Fortunatamente, c'è in loro e negli altri credenti, una accresciuta consapevolezza del fatto che la Chiesa, inviata a tutti i popoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi, non è legata di un modo esclusivo ed indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun genere di vita particolare, a nessun costume vecchio o recente. Costantemente fedele alla sua propria tradizione e insieme cosciente dell'universalità della sua missione, può entrare in comunione con le diverse civiltà: di qui l'arricchimento che ne risulta per se stessa e per le differenti culture (cf *Gaudium et Spes* 58, 3).

Al di là delle buone intenzioni, rimane però un problema: in concreto, come si comporterà il missionario cristiano? Vorrà che nel dialogo si parli unicamente di lui? Oppure si accontenterà che un interlocutore riconosca semplicemente all'altro interlocutore la verità di ciò che egli crede?

Per una corretta inculturazione, missionario ed evangelizzatore ricorderanno anzitutto che dialogo e salvezza concorrono a circoscrivere la missione della Chiesa: il dialogo ne definisce un elemento costitutivo ma non l'elemento centrale, che rimane l'annuncio, con la sua accoglienza della fede e il Battesimo.

Una tale convinzione porta la Chiesa a rivedere tanto la visione della sua missione che le strategie del compimento di questa. La Chiesa stessa utilizza oramai il linguaggio dell'analisi culturale per diagnosticare le realtà sociali e per tradurre, nel linguaggio delle culture di oggi il messaggio evangelico di fraternità, della carità, della giustizia.[11]

Chi è impegnato nel compito di inculturare il Vangelo terrà poi presente l'ambiguità della nozione di inculturazione. Tale ambiguità salta agli occhi quando ci chiniamo direttamente sulle domande del soggetto e degli attori o attrici di questa inculturazione missionaria o teologica. Chi si incultura?[12] Chi è responsabile dell'inculturazione?

La Chiesa può entrare in comunione con le diverse civiltà: di qui l'arricchimento per se stessa e per le differenti culture.

La varietà delle risposte a questi due interrogativi è legata direttamente al fatto che l'inculturazione è un concetto *bipolare* che mette in rapporto due realtà complesse: la realtà teologica della fede cristiana e la realtà antropologica delle culture umane, cioè due realtà distinte ma non separate.[13] Questa bipolarità è talvolta la causa di una certa confusione tra i termini antropo-

logici di *acculturazione* ed *enculturazione* e il neologismo teologico di *inculturazione*.

Tuttavia, il processo di evangelizzazione comporta i tre dinamismi or ora elencati.

Prima abbiamo il dinamismo dell'*acculturazione* in quanto incontro o confronto tra due culture differenti portate a vivere in contatto continuo. C'è, a questo livello, un aspetto di *reciprocità*, dal momento che le due culture si trovano sullo stesso piano. La fede proclamata è sempre e già in se stessa una fede acculturata, profondamente contrassegnata dall'evoluzione culturale della Chiesa che l'annuncia. Si parla spesso di una cultura o di una sotto-cultura cristiana o cattolica.

Poi, il dinamismo dell'*enculturazione* (o della socializzazione), termine inglese forgiato da M.J Herskovits nel 1952, in quanto processo per il quale ogni persona umana è lentamente familiarizzata con la sua propria cultura. Coloro che annunciano il Vangelo ad un gruppo umano particolare devono, per quanto possibile, essere capaci di fare astrazione della loro propria cultura per familiarizzare con la cultura dei gruppi umani riceventi del Vangelo.

Infine, il dinamismo dell'*inculturazione* in quanto processo della penetrazione del Vangelo in una cultura particolare e dell'introduzione di questa cultura nella vita della Chiesa.

La risposta alla domanda intorno al *soggetto* dell'inculturazione dipende largamente dal punto di vista particolare adottato dai diversi studiosi. Nei documenti ufficiali della Chiesa, si favorisce l'inculturazione del Vangelo.[14] Si parla talvolta dell'inculturazione di Cristo,[15] della fede cristiana,[16] del popolo di Dio,[17] della Chiesa,[18] della liturgia o della vita consacrata.

Coloro che annunciano il Vangelo ad un gruppo umano devono essere capaci di fare astrazione della loro propria cultura.

La questione dei *responsabili* dell'inculturazione rimane anch'essa un argomento scottante. Praticamente, in tutta la storia missionaria la responsabilità dell'inculturazione (anche se il concetto non esisteva ancora), è spettata ai missionari o alla Chiesa missionaria. Questa strategia, che non è completamente sparita dalla mentalità ecclesiastica, ha cominciato a cedere gradualmente il posto ad una nuova visione di evangelizzazione che concede la responsabilità principale dell'inculturazione alle Chiese locali.

3. LE SFIDE E LE IMPLICAZIONI CATECHISTICO-PASTORALI

3.1. Annunciare il messaggio universale di Cristo nel "particolare"

L'impatto della globalizzazione sul mondo contemporaneo è così colossale che pare quasi irrisorio di chiedersi: che cosa la Chiesa cattolica può fare in questo nuovo contesto? La religione cristiana ci offre degli elementi che ci permettono di resistere a questo movimento? Disponiamo, in nome della nostra fede cristiana, della possibilità di un'altra visione del mondo?

Essendo praticamente presente ovunque nel mondo e in tutte le situazioni culturali, e potendo dunque contribuire

alla ri-costruzione delle identità sociali o culturali che sono state scosse dalla globalizzazione, la Chiesa ha davanti a sé una grossa sfida pastorale. Questa viene, particolarmente, da quelle culture che, in diversi modi e in diverse parti del mondo, non solo non facilitano, ma addirittura ostacolano l'incontro delle persone col messaggio salvifico di Cristo, riducendo, ad esempio, l'orizzonte del senso a quello della materialità o della semplice esperienza empirica.

Possiamo estrarre dal Vangelo un "messaggio essenziale" che si applica in modo unilaterale alle diverse culture?

In questo contesto, i pastori e le stesse comunità cristiane sono chiamati anzitutto a vagliare attentamente i messaggi culturali sempre più invadenti, affinché non inseriscano, più o meno subdolamente, all'interno della vita della Chiesa, visioni contraddittorie e negative nei confronti del Vangelo di Cristo.

La grande diversità, poi, delle situazioni culturali nelle quali la Chiesa si trova oggi dovrebbe anche renderci più attenti alla relatività ed ai limiti di ogni contestualizzazione particolare delle comunità cristiane. Possiamo estrarre dal Vangelo un "messaggio essenziale" che si applica in modo unilaterale alle diverse culture? Non siamo forzati a riconoscere che la ricchezza insondabile del Vangelo non si lascia comprendere se non a partire dalle situazioni concrete e diversificate dove il messaggio di Cristo è proclamato oggi? Ciò che è vero per me non è necessariamente vero per gli altri. Allo scopo di comprendere il valore ed i limiti della mia personale comprensione ed attualizzazione del Vangelo, devo essere pronto a dialogare con gli altri ed a lasciarmi confrontare con l'esperienza degli altri.

Questa disposizione fondamentale non mette necessariamente in pericolo l'elaborazione delle verità o delle dottrine universali. Si ispira piuttosto alla presenza universale dello Spirito di Cristo risorto che soffia dove vuole e che può portarci per le vie insospettate verso la pienezza della Verità. Allora, la credibilità delle comunità cristiane e della Chiesa riposa sul legame intrinseco tra l'inculturazione e realtà locale. Perciò la dinamica della trasmissione implica evidentemente il vissuto della fede, e richiede che l'espressione della fede stessa, i metodi e le strutture di trasmissione siano correlati ai diversi contesti. Insomma: non è contrario all'unità della Chiesa che ci sia diversità di modi e di costumi nel comunicare ed esprimere la fede. È questo il campo concreto dell'inculturazione che, oltretutto, se correttamente attuata, viene ad acquisire un altro grande merito: aiuta le diverse culture a sopravvivere nonostante il fenomeno della globalizzazione.

3.2. Evangelizzazione nel rispetto della coscienza e dello Spirito

Nel processo d'inculturazione si giunge inevitabilmente all'invito alla conversione indirizzato all'interlocutore e al confronto con la sua coscienza. E a questo punto non va dimenticato che il rispetto della coscienza stessa è la legge suprema dell'evangelizzazione perché «nessuno deve essere obbligato ad agire contro la sua coscienza. E non si deve neppure impedirgli di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso» (*Dignitatis Humanae* 3).

Nell'ottica cristiana, poi l'agente principale della conversione non è l'uomo, ma lo Spirito Santo. È Lui che spinge ad annunciare il Vangelo e che nell'intimo

delle coscienze fa accogliere e comprendere la parola della salvezza (*Evangelii Nuntiandi* 75). Il cristiano è semplice strumento e collaboratore di Dio.

Le attuali riflessioni teologiche sullo Spirito come protagonista della missione, hanno delle implicazioni importanti per la nostra comprensione della vita interna della Chiesa e della sua missione nel mondo contemporaneo. Ecco alcune di queste implicazioni:

– Uno dei tre modelli di teologia missionaria sviluppatisi durante la seconda metà del XX secolo presenta la missione come la proclamazione di Gesù salvatore universale. Questo modello cristocentrico comporta sovente delle connotazioni trionfalistiche e accentua il carattere assolutista del cristianesimo. Il nuovo paradigma, che rende conto dell'azione universale dello Spirito nel mondo, può aiutarci ad abbandonare la pretesa assolutistica e a vedere gli altri come dei veri partner del dialogo.

– Nella prospettiva della missione *ad gentes* (la proclamazione del Vangelo ai popoli e la *plantatio ecclesiae* tra i popoli), c'è il pericolo latente di considerare lo Spirito unicamente come l'agente della conversione degli altri verso la Chiesa. Il nuovo paradigma può aiutarci a ridefinire i parametri istituzionali di questa missione *ad gentes* ed a meglio scoprire e riconoscere la presenza e l'azione dello Spirito *negli* altri.

– Il nuovo paradigma propone una visione induttiva della missione. I missionari sono stati per lungo tempo preoccupati di annunciare Dio *agli* altri. Oggi, siamo invitati a scoprire la presenza di Dio in questi interlocutori.

– Talvolta, negli ultimi decenni, l'inculturazione del Vangelo può essere apparsa come un elemento di strategie pastorali decise dall'alto. Il nuovo paradigma conferma la vocazione missionaria di *ogni* Chiesa locale e invita *tutte* le Chiese locali a darsi dei mezzi concreti per condividere le loro esperienze evangeliche e per appoggiarsi mutuamente nell'impegno missionario.

– La missione è stata per lungo tempo definita come una vocazione di specialisti. Il nuovo paradigma sottolinea la vocazione missionaria di tutti i membri della Chiesa. Ci aiuta ugualmente a sorpassare i dualismi che continuano a segnare la Chiesa: la distinzione tra clero e i laici, tra credenti e i non credenti, tra uomini e le donne, tra spirito e corpo, ed altri ancora.

– Infine, il nuovo paradigma costituisce un eccellente inquadramento per i nuovi aspetti della missione che si sono sviluppati dal Vaticano II, grazie ai grandi movimenti globalizzanti come la teologia della liberazione, le teologie femministe e l'ecoteologia, l'opzione preferenziale per i poveri, la promozione della giustizia sociale, la difesa della dignità e dei diritti di ogni essere umano, le responsabilità per la sopravvivenza della terra, ecc.

«Possa la Chiesa irradiare un cristianesimo aperto per attendere nella pazienza che spunti il seme gettato nelle lacrime e nella fiducia».

Al di là delle inquietudini della *Nota* dottrinale, «Dio solo conosce i tempi, Lui a cui niente è impossibile, Lui il cui misterioso e silenzioso Spirito apre alle persone e ai popoli le vie del dialogo per superare le differenze razziali, sociali e religiose e arricchirsi reciprocamente. Ecco dunque il tempo della pazienza di Dio nel quale opera la Chiesa ed ogni comunità cristiana perché nessuno può obbligare Dio ad agire più in fretta di quanto ha scelto di

fare. Ma davanti alla nuova umanità del terzo millennio, possa la Chiesa irradiare un cristianesimo aperto per attendere nella pazienza che spunti il seme gettato nelle lacrime e nella fiducia» (*Dialogue et Mission* 44).

[1] Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, *Dialogue et Mission* (1984), n. 13. Se Paolo VI nella sua esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* opera una distinzione chiara tra *evangelizzazione* e *attività missionaria*, dopo di lui Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Redemptoris Missio*, specificherà gli aspetti dell'evangelizzazione come *Missio ecclesiae* e *missio ad gentes* in rapporto al decreto conciliare *Ad Gentes* (cf *Evangelii Nuntiandi* 17 e *Redemptoris Missio* 33). È in riferimento a Cristo, oggetto primario dell'evangelizzazione, che bisognerebbe circoscrivere l'oggetto dell'evangelizzazione nella sua globalità.

[2] Si tratta di un fenomeno complesso che trasforma le relazioni tra i diversi popoli e che solleva domande profonde a proposito della sopravvivenza e dello sviluppo delle culture particolari. Il mondo è diventato un villaggio globale, un mondo senza frontiere. Per il filosofo Jean Ladrière di Louvain-la-Neuve, la questione centrale che emerge di questa evoluzione culturale globale riguarda la nostra identità di appartenenza. La nostra casa ancestrale è stata demolita. I nostri punti di riferimento tradizionali di appartenenza (lingua, religione, territorio, ecc.) arretrano davanti all'assalto massiccio dell'altro che detiene sempre di più il potere di dire chi siamo. Detto in altri termini, siamo necessariamente posti a confronto con un fenomeno di spodestamento radicale.

[3] Alcuni sociologi hanno qualificato questi fenomeni con il termine *epocali* per indicarne la profondità, soprattutto per quanto riguarda il dialogo fra le religioni, le motivazioni per convertirsi, il rapporto tra fede, trasformazione sociale e sviluppo, ecc.

[4] Per una visione d'insieme della questione, cf H. Carrier, *Cultures, notre avenir*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne 1985.

[5] *Redemptoris Missio* 55.

[6] Si veda quanto è esposto sull'argomento in M. Midali, *Teologia pratica. Attuali modelli e percorsi inculturati di evangelizzazione*, Roma, LAS 2000.

[7] Così nel discorso del 1 febbraio 2007 alla Fondazione per la ricerca e il dialogo interreligioso e interculturale, in *L'Osservatore Romano* del 2 febbraio 2007, p. 5. Nella sua lettera indirizzata al card. Agostino Casaroli nel 1982, nell'occasione della fondazione del Pontificio Consiglio per la Cultura, Giovanni Paolo II ribadisce lo stesso concetto affermando: «Fin dell'inizio del mio pontificato, ho ritenuto che il dialogo della Chiesa con la cultura del nostro tempo fosse un campo vitale, nel quale è in gioco il destino del mondo in questo scorcio del secolo XX». *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. V,2: *1982 (maggio-giugno)*, Città del Vaticano, LEV 1982, p. 1775.

[8] P. Tillich, *Théologie de la culture*, Paris, Édition Placet 1978, p. 92ss.

[9] Il *depositum fidei*, il deposito della fede è una delle costanti irriducibili che si spiega in seno alla tradizione ecclesiale. Designata sotto questa espressione o no, la tradizione è sempre presente, come epicentro della dinamica che porta la Chiesa verso la fine dei secoli. Questa tradizione che, in se stessa, risale all'avventura di Dio con l'umanità attraverso l'esperienza del popolo di Israele, raggiunge il suo punto culminante nell'avvenimento dell'Incarnazione. È l'esistenza del deposito che attesta il mandato della Chiesa, poiché il dovere imposto alla Chiesa di custodire santamente la verità rivelata presentata dal Concilio Vaticano II implica quello di scrutare più profondamente questa verità, di annunciarla e di esporla fedelmente. La *Dei Verbum* attesta: la Tradizione sacra e la Sacra Scrittura costituiscono l'unico deposito sacro della Parola di Dio che è stato affidato alla Chiesa... Ma il carico di interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivente della Chiesa, la cui l'autorità si esercita al nome di Gesù Cristo (*Dei Verbum* 10). È la stessa affermazione che il papa Giovanni Paolo II conferma fin dall'introduzione della costituzione apostolica che accompagna la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: custodire il deposito dalla fede – scrive il Papa – tale è la missione che il Signore ha affidato alla sua Chiesa e che compie in ogni tempo.

[10] Cf P. Valadier, *La mondialisation et les cultures*, in *Etudes* 395 (2001) 507.

[11] H.Carrier, *Evangile et Cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican, LEV 1987, p. 18.

[12] F. Damen, *Het subject van de inculturatie*, in *Wereld en Zending* 31 (2002) 1, 31-38.

[13] S.C. Bate, *Inculturation and Healing. Coping-Healing in South African Christianity*, Pietermaritzburg, Cluster Publications 1995, pp. 230-236.

[14] Posizione adottata da Giovanni Paolo II.

[15] T. Okure, *Inculturation biblical-theological bases*, in T. Okure et Al., *Inculturation of Christianity in Africa*, Eldoret (Kenya), AMECEA Gaba Publications 1990, pp. 55-88.

[16] Posizione talvolta privilegiata dai teologi di origine occidentale: A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, London, G. Chapman 1988; F. George, *Inculturation and Ecclesial communion: culture and the Church in the teaching of Pope John Paul II*, Roma, Urbaniana University Press 1990.

[17] Nelle teologie contestuali che usano la nozione di popolo per indicare dei gruppi umani sfruttati o marginalizzati.

[18] Nelle pubblicazioni di A.R. Crollius; per es.: *What is so new about inculturation?*, in *Gregorianum* 59 (1978) 721-737.

il tema II

INIZIAZIONE CRISTIANA DEI RAGAZZI: PROBLEMI

Continua in questo numero di *Catechesi* l'analisi dei "nodi" relativi al concetto di "iniziazione cristiana"; "nodi" che si mostrano particolarmente problematici quando si applichi il concetto in questione a bambini e ragazzi preadolescenti.
Anna D'Angelo, dopo aver preso in esame, nel fascicolo precedente, la dimensione teologica e pedagogica insite nell'idea di iniziazione cristiana, viene ora a trattare del modello di iniziazione messo in atto dalla Chiesa italiana per la fanciullezza e preadolescenza. In questo àmbito è forte l'interrogativo che nasce dalla constatazione di vari segni di una sua crisi: tali aspetti critici sono dovuti alla inadeguatezza del modello in sé oppure alla sua errata applicazione? Ulteriori interrogativi, che vanno pure essi affrontati, emergono intorno al rapporto tra il progetto soggiacente ai catechismi della CEI e quello che regge la seconda *Nota* dell'episcopato italiano sull'iniziazione dei ragazzi dai 7 ai 14 anni. L'ampia disamina dell'Autrice si completa con l'analisi della *vexata quaestio* pastorale sull'ordine dei sacramenti dell'iniziazione, con particolare riferimento all'Eucaristia.

INIZIAZIONE CRISTIANA DEI RAGAZZI.
Ordine dei sacramenti, il modello, il processo: dov'è il problema? / 2

Anna D'Angelo

3. IL MODELLO DI IC DEI FANCIULLI E DEI RAGAZZI

3.1. Iniziazione e catechesi: quale modello?

Circa il *modello* crescono da ogni parte i segni di inadeguatezza del modello catechistico attuale. Siamo presi dentro una spirale apparentemente sempre più rapida ed inesorabile, che ci trascina verso un declino di ogni tentativo di trasmissione religiosa a livello dei gruppi parrocchiali. Che cosa resterà dello scenario catechistico tradizionale, con i suoi percorsi verso i sacramenti dell'iniziazione?

H. Derroitte ritiene che ci troviamo di fronte ad uno dei problemi più seri della pastorale europea contemporanea: dover *riconsiderare in profondità tutto il processo di iniziazione al cristianesimo*. Non è possibile continuare nell'attuale contraddizione, nemmeno accontentarsi di un semplice ricorso, oggi frequente, a riforme parziali e a rattoppi superficiali che non risolvono il problema di fondo. «Indebolita e destabilizzata, la Chiesa occidentale fa attualmente l'esperienza di piste alternative, vissute più o meno privatamente, adottate dentro un clima esitante, per tempi provvisori».[23]

Si è concordi nel segnalare che il modello di parrocchia, di iniziazione e di catechesi portato avanti finora era adeguato ed efficace sulla base di un presupposto essenziale: una fede già in atto. Ora questo presupposto è diventato il grande equivoco: non c'è una fede in atto da coltivare, da celebrare con dei sacramenti, da far memorizzare. Ora c'è da proporre, da suscitare la fede.[24] L'evangelizzazione è "il problema" della Chiesa oggi.[25] Così anche per F. Lambiasi che ritiene importante decidersi per l'opzione che riguarda *il primato dell'annuncio*: «Trent'anni di impegno nel rinnovamento della catechesi hanno ampiamente

Crescono da ogni parte i segni di inadeguatezza del modello catechistico attuale.

dimostrato che l'impianto dell'iniziazione cristiana in Italia è da rivedere. La direzione della conversione pastorale è chiara e obbligata: c'è bisogno di chiamare alla fede e perciò di annunciare il Vangelo. La catechesi non può portare alla conversione, ma solo alla maturazione e allo sviluppo della fede; solo l'evangelizzazione può generare la conversione e la fede».[26]

Trent'anni di impegno hanno ampiamente dimostrato che l'impianto dell'iniziazione cristiana in Italia è da rivedere.

Legata alla precedente – continua F. Lambiasi – è l'*opzione catecumenato*: «Se negli stessi fanciulli che vengono al catechismo ormai "non si può presupporre quasi nulla riguardo alla loro educazione alla fede nelle famiglie di provenienza" (CVMC 57), allora "la comunità cristiana dev'essere sempre pronta a offrire itinerari di iniziazione e di catecumenato vero e proprio" (*ivi*, 59)».[27]

È noto, tuttavia, che nella prospettiva dell'evangelizzazione aveva dato un iniziale impulso il Piano pastorale della Chiesa italiana negli anni Settanta *Evangelizzazione e sacramenti*, seguito da quello sui *Sacramenti di iniziazione cristiana*, con due obiettivi in sé validi, ma non abbastanza correlati tra loro nella prassi che ne è seguita:

a) il primo, che di fatto ha polarizzato di più l'attenzione negli anni successivi, punta ad "evangelizzare i sacramenti", insistendo sulla catechesi prima di ricevere i sacramenti, e investendo anche molto sui modi e sui testi di rinnovamento della catechesi e sulla stessa formazione dei catechisti. Assai meno, sembra si sia investito su iniziative e figure di accompagnamento dopo la celebrazione dei sacramenti, con il risultato che i sacramenti stessi vengono visti come punti di arrivo, e non come punti di partenza, o almeno di continuità nella vita cristiana;

b) il secondo obiettivo, più rilevante, è quello di legare la fede al sacramento, suscitata dalla catechesi, alla vita della comunità concreta, in particolare insistendo sul coinvolgimento della comunità degli adulti, specialmente della famiglia.

L'insistenza sul primo obiettivo, e l'indubbio guadagno sulle iniziative catechistiche e liturgiche messe in atto in questi anni, hanno per così dire lasciato in ombra il secondo degli obiettivi che si era proposto il programma di *Evangelizzazione e sacramenti*, e che chiede ora di essere meglio compreso, a partire dai sacramenti della stessa IC.[28]

Il secondo obiettivo, indicato come *maturità di fede*, in un primo momento veniva collegato con l'intuizione della necessità del rinnovamento della comunità cristiana in chiave comunionale e ministeriale. Su di esso sembra essere caduta un'ombra e che sia venuto meno da quando si è messo l'accento sul tema della *missione* lasciando intendere che questo nuovo termine fosse in continuità con le opzioni pastorali insite nel concetto di *evangelizzazione*. In realtà esso comportava non la continuazione della rievangelizzazione delle forme della organizzazione ecclesiale e dell'aggiornamento del linguaggio della fede ma, al suo contrario, una riaffermazione dei valori che avevano fatto la cristianità. In questa prospettiva non appare più funzionale l'obiettivo «integrazione fede-vita» proprio del *DB* del rinnovamento catechistico (nn.

«La comunità cristiana dev'essere sempre pronta a offrire itinerari di iniziazione e di catecumenato vero e proprio».

52-55) perché questo metteva l'accento sulle condizioni di qualità del processo catechistico più che sulla necessità di fermare la silenziosa emorragia dei battezzati.[29]

Ma il problema di fondo – secondo A. Caprioli – riguarda la stessa radice sacramentale della iniziazione alla fede. IC "ai" sacramenti, insistendo sul significato catechetico-pedagogico del cammino di fede e perciò dissolvendo il ruolo dei sacramenti dentro un itinerario di maturazione della fede affidato primariamente al lavoro pedagogico? Oppure IC "per causa" dei sacramenti, accogliendo il richiamo proveniente dall'àmbito liturgico, che fa perno sulla riscoperta della nozione patristica di IC, incentrata sul momento sacramentale come generativo della fede?

Dall'àmbito liturgico viene il richiamo che l'attuale modello di IC finisca per "offuscare" il ruolo dei sacramenti.

Il duplice significato di IC, quello dogmatico-liturgico di "iniziazione a causa *dei* sacramenti" e quello catechetico-pastorale di "iniziazione ai sacramenti", alimenta il dibattito in àmbito catechetico e liturgico. «Se, infatti prevale il primo significato, ci si trova di fronte alla necessità di spiegare perché di fatto i sacramenti celebrati non lascino traccia nella vita di molti. Se, invece, prevale il secondo, resta aperto il problema della funzione dei sacramenti nell'introdurre alla vita cristiana».[30]

È l'evento del celebrare cristiano che è il motore dinamico di qualsiasi percorso di accesso alla vita cristiana.

Dall'àmbito liturgico viene il richiamo al rischio che l'attuale modello pedagogico di IC finisca per "offuscare" il ruolo dei sacramenti, "dissolvendoli" dentro un itinerario di maturazione della fede, il cui sviluppo sembra primariamente affidato al lavoro pedagogico. Perciò, il rimedio proposto in àmbito liturgico fa perno sulla nozione patristica di IC, incentrata sul momento sacramentale: sono essi che iniziano alla vita di fede. È l'evento del celebrare cristiano che è il motore dinamico di qualsiasi percorso di accesso alla vita cristiana.

A. Caprioli ritiene importante «un riequilibrio», superando la facile alternativa tra l'essere iniziati ai sacramenti (modello pedagogico) e l'essere iniziati mediante i sacramenti (modello sacramentale).[31] L. Bressan suggerisce, invece, di ripensare tutta l'attuale IC, per verificare come realizza la sua originaria dimensione introduttiva. Da questo punto di vista – secondo lui – non può non stupire lo sbilanciamento della nostra prassi sul momento catechistico logico-scolastico. Bisogna prendere sul serio, quindi – continua L. Bressan – la dimensione introduttiva dell'IC: il che significa capire che il momento catechistico non può essere l'unico elemento di questa dinamica; significa capire che il soggetto di tutta l'IC è la comunità nel suo insieme, e che il fine di questa iniziazione è introdurre i ragazzi a vivere la fede laddove e come la vive la comunità cristiana. L'IC deve essere pensata come un percorso che aiuta ad incontrare la comunità cristiana. E poiché iniziare vuol dire anche educare, egli parla di IC come di «un percorso di acquisizione e sviluppo, da parte dei ragazzi, di una grammatica religiosa che consenta loro di costruire le prime risposte, e in questa grammatica inserire gli elementi linguistici dell'evento cristiano».[32]

Non manca poi, nel dibattito in corso, la segnalazione di una «esemplare con-

traddizione» nell'atteggiamento dei genitori durante il cammino di IC ragazzi. A. Castegnaro rileva, infatti, che in Italia gli adulti non praticanti propongono ai loro figli ancora in modo notevole l'IC[33] inviando, forse inconsapevolmente secondo A. Caprioli, il messaggio che «la catechesi della fede serva per diventare adulti, non per vivere da adulti la fede».[34]

Dal contesto in cui viviamo gli uomini non sono condotti alla fede né sostenuti nel loro cammino.

Sempre in relazione al modello di IC F/R in atto, E. Biemmi, interpretando le nuove esperienze, afferma che esse hanno tutte la convinzione che il modello attuale non funzioni più.[35]

3.2. Crisi del modello o della modalità di attuazione?

Il modello di IC portato avanti finora è dunque in crisi. E «senza opportuni chiarimenti non si corre il rischio – si domanda C. Sarnataro – di trascinare in giudizio, oltre il modello, anche il progetto *Catechismo per la vita cristiana*?».[36] Egli distoglie subito dal prendere in considerazione l'idea che il modello ereditato dalla tradizione, quello di cui si parla in termini di inadeguatezza nei confronti dell'attuale situazione socio-culturale e delle nuove sfide che essa presenta alla Chiesa, implichi un giudizio che "sfiducia" il progetto *Catechismo per la vita cristiana*. E questo va affermato – dichiara C. Sarnataro – per una serie di buone ragioni.[37] «D'altra parte – osserva egli – che non sia in questione il *Catechismo per la vita cristiana* risulta dal fatto che esso è considerato punto di riferimento tuttora valido negli stessi documenti dell'autorità ecclesiastica nel nostro Paese [CVMC 50], e, [...] non solo per l'iniziazione dei fanciulli e ragazzi battezzati nella prima infanzia, ma anche in rapporto al cosiddetto "nuovo modello catecumenale". La crisi del modello tradizionale non è, dunque, la crisi del modello di iniziazione cristiana proposto dal progetto catechistico italiano e ad esso conforme. Questo vuol dire che è in crisi quel modello tradizionale, individuato nella pratica della gran parte di parrocchie italiane, che è caratterizzato dal "rifiuto" del progetto Catechismo per la vita cristiana o dalla sua impropria "applicazione"».[38]

La distanza tra il Vangelo e la vita della gente crea lo spazio per la missione.

Sembra che tale sia anche la valutazione di mons. G. Betori che parla di «parziale e imperfetta recezione» di quella impostazione.[39]

Il problema non starebbe allora nel modello, ma nelle sue modalità di attuazione, il che richiederebbe solo alcuni aggiustamenti.

Di questo avviso è anche L. Meddi che propone in merito una riflessione soprattutto pastorale e richiama l'attenzione sulla necessità di indicare con chiarezza come oggetto formale della riflessione l'obiettivo da perseguire. «Nel nostro caso – egli afferma – l'obiettivo da indagare non è l'iniziazione sacramentale dei ragazzi. Essa già esiste e non è mai venuta meno nella Chiesa. L'obiettivo riguarda la qualità del processo da condurre in modo interdisciplinare e con una sua coerenza interna di riflessione che risponda alla domanda: perché il processo formativo della comunità rivolto ai ragazzi non produce i risultati desiderati, ovvero perché non avviene il processo di adesione alla proposta cristiana?».[40]

Egli porta lo sguardo sul modello attual-

mente in uso nelle comunità parrocchiali, analizza il fenomeno, puntualizza gli obiettivi che vengono raggiunti: un'ampia socializzazione religiosa; il coinvolgimento della società in un fenomeno rilevante; il notevole movimento di nuove ministerialità; la riaffermazione pubblica del sacramento; un livello minimo, ma largo, della appartenenza ecclesiale; una forma di sensibilizzazione economica; e ne evidenzia anche alcuni limiti: mancanza di appartenenza; mancanza di interiorizzazione e permanere della dissociazione fede-vita; mancanza di collocazione nella comunità; socializzazione religiosa molto bassa; poco sviluppo della abilitazione a vivere la vita cristiana; permanere della interpretazione antropomorfa e ingenua nella comprensione della immagine di Dio.[41]

Perché i risultati sono così scarsi?

Il punto di partenza da cui esaminare i fenomeni è: perché non avviene il processo di adesione alla proposta cristiana; mentre la valutazione del processo va realizzata secondo le finalità che si vogliono raggiungere e analizzando i fattori di successo/insuccesso come conseguenti al processo stesso. Non ci possono essere differenze tra il momento progettuale, in cui si definiscono le finalità del processo, e il momento valutativo nel quale si applicano criteri differenti. Questo lascia intendere che le finalità del processo nella realtà siano altre. E non è mai corretto neppure affermare che l'insuccesso pastorale dipende dalle situazioni culturali contemporanee, perché questa affermazione lascia intendere che nella progettazione non si è seguita un'analisi corretta della situazione culturale; significa che la pastorale ha continuato a pensare se stessa come realtà autoreferenziale.

Non ci possono essere differenze tra il momento progettuale, in cui si definiscono le finalità del processo, e il momento valutativo.

Quali sono allora i fattori che non favoriscono un'adeguata risposta al messaggio evangelico? L. Meddi li individua in una serie di incoerenze proprie dell'attuale modello: la mancanza di una vera domanda formativa o di una seria condivisione e contrattazione realizzata con le persone coinvolte circa la finalità formativa. Tali persone sono considerate solo destinatarie e non soggetti. Ancora: lo scopo del percorso formativo rimane la conoscenza o semplicemente la partecipazione sacramentale, per cui è contraddittorio andare a verificare poi l'appartenenza o il coinvolgimento ecclesiale. L'azione formativa rimane centrata sul catechista-maestro, con una relazione monodirezionale verso i singoli ragazzi, finalizzata al tema da svolgere e non a costruire relazione con la persona. Il catechista, poi, è impossibilitato a verificare o incidere nel momento della realizzazione-applicazione, isolato com'è dalla progettualità delle altre agenzie. Si aggiungano un'azione formativa limitata fortemente da una qualità comunicativa insufficiente; una preparazione dei formatori dei catechisti non adeguata perché centrata soprattutto sul modello della formazione come istruzione. Altre cause ancora: il modello iniziatico attuale si realizza in condizioni di fattibilità disperate: il tempo è inadeguato, la collocazione nell'arco della settimana è marginalizzata, le strumentazioni risultano insufficienti, la

Il modello iniziatico attuale si realizza in condizioni di fattibilità disperate.

condizione soggettiva dei ragazzi è spesso psicologicamente inadatta.[42]

Un'analisi di qualità di questo modello porterebbe a sottolineare non tanto l'esito presso i destinatari, quanto la debolezza della capacità interiorizzante del processo; il processo non è adeguato alle finalità perché non rispetta le condizioni di possibilità del processo stesso. D'altra parte, se questo è il processo formativo, come potrebbe essere diverso l'esito?

Realizzare la finalità predisposta richiede una serie di condizioni nella istituzione e nella persona che non esistono. I ragazzi non possono strutturalmente perseguire questa finalità in quanto la loro realtà soggettiva non consente in questa età di affrontare e perseguire tali obiettivi formativi.

3.3. Il modello catecumenale

Rileviamo delle indicazioni di novità nella seconda *Nota* sull'iniziazione dei ragazzi (1999) nella quale si indica il *modello catecumenale*[43] come punto di riferimento, con i seguenti elementi: ridefinizione del gruppo catecumenale come il luogo-soggetto della formazione (nn. 26-27); il ruolo della famiglia; gli elementi comuni ad ogni itinerario inteso come "tirocinio di vita cristiana" (nn. 30-35.41): annuncio, celebrazione e pratica della vita cristiana; l'articolazione iniziatica (nn. 38-50); la partecipazione all'Eucaristia (n. 51); la necessità di itinerari differenziati (nn. 52-57); la logica della maturazione degli obiettivi (nn. 27.38.47.50), quindi una "catechesi liberata" dalla prospettiva sociologica.

Ma la stessa *Nota* non evita il rischio di considerare la persona umana solo come destinataria dell'azione formativa, dal momento che non analizza in nessun luogo come le finalità possano interagire con la realtà e i compiti vitali e culturali del destinatario. Il documento, inoltre, può indurre anche ad una certa demotivazione perché far durare gli itinerari circa 4 anni e li fa concludere con la celebrazione della veglia pasquale degli 11 anni (n. 54): significa, paradossalmente, favorire la conclusione anticipata dell'impegno della famiglia ma anche della comunità parrocchiale.

Affatto entusiasta dell'itinerario catecumenale e della *Guida*, pubblicata dal Servizio nazionale per il catecumenato, è C. Sarnataro. Egli vede in essa uno strumento che, nonostante il suo carattere di proposta o esemplificazione di itinerario e la sua intenzione di incoraggiare la sperimentazione delle comunità, vanifica l'attuazione del progetto di iniziazione dei volumi del *Catechismo CEI*, e questo sia nella teoria che nella prassi.

Nei fatti gli itinerari di IC non si discostano dalla "durata" media dei più diffusi corsi di preparazione ai sacramenti.

«Nei fatti – egli afferma – gli itinerari realizzati non si discostano dalla "durata" media dei più diffusi corsi di preparazione ai sacramenti perché gli specifici itinerari, previsti per gruppi misti di fanciulli e ragazzi battezzati e non battezzati, in realtà sono stati realizzati in molti casi per gruppi di fanciulli e ragazzi tutti battezzati, come è emerso anche in sede di Convegni Nazionali dei direttori degli Uffici catechistici diocesani. In teoria poi – continua C. Sarnataro – perché, pur dichiarando il proprio intrinseco riferimento ai volumi del Catechismo Cei, in realtà ne viene stravolto (o disatteso? perché incompreso?) l'impianto complessivo. Ne è esempio proprio l'utilizzo di vari capitoli dell'uno o dell'altro volume per i fanciulli e i ragazzi, che non solo non rispetta il principio della gradualità con cui il progetto catechistico italiano curava la presentazione dei contenuti, ma

disattende totalmente il quadro degli obiettivi formativi accortamente formulati, sia sotto il profilo di una visione complessiva della crescita delle distinte e complementari dimensioni della personalità cristiana da promuovere nella fede, sia quelle umane e del metodo».[44]

Per una rinnovata missionarietà occorre ripartire dal primo annuncio e da una rinnovata prassi di iniziazione.

L'incertezza di L. Meddi circa gli esiti che possono realizzare con la attuale proposta di rinnovamento aumenta nell'analizzare, da questo punto di vista, il recente documento sulla parrocchia missionaria.[45] Qui si afferma che per una rinnovata missionarietà (n. 5) occorre ripartire dal primo annuncio (n. 6) e da un rinnovata prassi di iniziazione (nn. 7-8).

La questione che il catecheta discute è il passaggio dalle analisi alle scelte pastorali proposte dal documento nei termini seguenti: poiché è venuto meno il tradizionale appoggio della famiglia nella trasmissione della fede (attraverso la richiesta del sacramento), occorre un ripensamento in ordine alla «capacità di offrire a tutti la possibilità di accedere alla fede». Per realizzare tale finalità si indicano, nella *Nota*, alcuni *cambiamenti*: occorre passare dalla impostazione di una iniziazione finalizzata ai sacramenti, ad una iniziazione impostata a partire dai sacramenti; evitare il lassismo o il rigorismo come criterio organizzativo della formazione; coinvolgere in modo stabile la famiglia; completare l'iniziazione dei ragazzi che non l'hanno ricevuta; evangelizzare o risvegliare la domanda religiosa negli adulti (cf n. 7).

Occorre passare da una iniziazione finalizzata ai sacramenti, ad una iniziazione impostata a partire dai sacramenti.

Per questo Meddi si domanda: perché questo modello dovrebbe arrestare la diminuzione di richiesta d'IC da parte dei genitori? Perché organizzando la formazione «attraverso i sacramenti» e non «in vista dei sacramenti» dovrebbe migliorare il livello d'IC? Perché gli adulti dovrebbero maggiormente impegnarsi nella formazione dei figli? Egli fa notare inoltre che il documento non fa riferimento alla qualità di iniziazione che pure la *Nota* aveva indicato con i termini di «apprendistato» e «tirocinio di vita cristiana».

L. Meddi suppone, quindi, che gli obiettivi che si vogliono realmente perseguire, siano differenti: al fine di riaffermare il tradizionale legame tra parrocchia e società si preferisce tornare ad un modello di offerta sacramentale di livello meno impegnativo e più emotivamente coinvolgente. Ed ancora: facendo concludere l'itinerario intorno ai 10/11 anni, alla soglia della preadolescenza, con un evidente impegno semplificato per le famiglie, i ragazzi e le parrocchie, ci si domanda: che fine farà in questo modello il problema del formalismo religioso e della "immaturità di fede" delle comunità? Perché le comunità, formate in questo modo, dovrebbero essere più missionarie di quelle del passato? Questo gli lascia pensare che sia avvenuto uno spostamento delle finalità pastorali connesse con l'IC/FR.

Al di là degli interrogativi e punti critici rilevati, l'Autore mette in evidenza gli aspetti positivi della questione "IC dei ragazzi": mantenere la socializzazione (sen-

za farla diventare il centro della preoccupazione pastorale); coinvolgere gli adulti (con obiettivi di qualità nella propria esperienza religiosa e non di semplice coinvolgimento emotivo nella richiesta di sacramento dei propri figli); realizzare itinerari integrati (evitando la giustapposizione: biblico-catechistica, liturgico-sacramentale, testimoniale-culturale-caritativa); coinvolgere l'intero Consiglio pastorale (importante per realizzare il passaggio da una pastorale

La struttura sacramentale dell'IC rivela la struttura fondamentale dell'esistenza cristiana ecclesiale.

come amministrazione ad una pastorale missionaria e di responsabilità comune verso la pastorale).

Ma il punto nodale su cui Meddi vorrebbe confluisse la discussione è se si debbano mantenere, oppure no, gli obiettivi di strategia pastorale e catechistica individuati negli anni del post-concilio. In particolare: quale è il tipo di cristiano che si vuole raggiungere con questa rinnovata proposta di IC? Come si pensa di superare il "formalismo religioso" tipico della situazione italiana? La sua personale preoccupazione riguarda la questione della realizzazione dell'obiettivo "integrazione fede-vita", che egli vede praticamente in disuso sia nel linguaggio che nella prassi pastorale, e il tema della qualità missionaria della comunità cristiana intesa come potenziale evangelizzatore. Meddi non comprende come le ipotesi di cambio di itinerario possano agevolare i livelli di maturità di fede dei battezzati; pur riconoscendo, quindi, le istanze pastorali che sono in gioco, valuta «inadeguate le soluzioni paventate».

4. L'UNITÀ DELL'IC NEI TRE SACRAMENTI E IL LORO ORDINE

Strettamente connesso con la "logica" del percorso di IC è il tema dell'*unità* e *dell'ordine dei tre sacramenti*, tema che accompagna costantemente il dibattito catechistico senza trovare soluzioni fondate e condivise. Il RICA ripropone i tre sacramenti come punto di arrivo del catecumenato e come una realtà unitaria e ordinata: al Battesimo segue la Confermazione e tutto si conclude con la prima partecipazione piena all'Eucaristia, compimento dell'iniziazione (cf RICA 27-36). Essi esprimono insieme sia la pienezza del dono che "inizia" alla fede e alla vita cristiana ecclesiale, sia l'identità e il compito che qualificano permanentemente il cristiano e la Chiesa intera. La struttura sacramentale dell'IC, quindi, rivela la struttura fondamentale dell'esistenza cristiana ecclesiale, dice di che cosa vivono il cristiano e la Chiesa.

Questo dinamismo non dovrebbe essere diverso anche per l'itinerario di IC dei bambini. In questo caso, però, oggi si ha la celebrazione separata dei tre sacramenti e la collocazione della Confermazione a conclusione (non a compimento) del cammino (oltre all'inserzione della prima Confessione che precede la Messa di prima Comunione).

Ora, da questo versante, tenuto conto della frantumazione, dell'indebolimento e dell'inefficacia del periodo dedicato all'educazione cristiana, emerge il rischio, secondo alcuni autori, di lasciare

"isolato" il sacramento del Battesimo e di caricare di un'enfasi eccessiva il sacramento della Confermazione. Pertanto si ritiene necessaria una riflessione e una verifica per chi è stato abituato a considerare i sacramenti dell'IC "isolati" l'uno dall'altro, occupanti ciascuno un posto nella vita cristiana senza considerare i legami reciproci, il tessuto connettivo proprio di un organismo vivo.[46] E questo in nome del principio della globalità del processo di IC, comprensivo di annuncio, risposta di fede, cambiamento di vita, catechesi, introduzione alla preghiera, celebrazione liturgica, inserimento nella comunità e con la partecipazione della comunità stessa lungo l'anno liturgico, esercizio della testimonianza cristiana nella carità e nella vita quotidiana: «da intendere come attività non separate e successive, ma correlate».[47]

La stessa CEI ha suggerito come itinerario da preferire quello che comporta la celebrazione unitaria dei tre sacramenti di IC anche nel caso di fanciulli e ragazzi.[48]

Va ridimensionata quindi, secondo A. Caprioli, quella visione dei sacramenti dell'IC che li accosta immediatamente a una sorta di processo antropologico dell'età evolutiva, per cui il Battesimo corrisponderebbe alla nascita, l'Eucaristia alla fanciullezza e la Confermazione alla maturità. «A decidere ultimamente – egli afferma – non possono essere le scienze umane, né criteri pastorali non fondati sulla verità stessa dei sacramenti».[49]

La maggioranza dei contributi apportati al dibattito in corso per un nuovo progetto di IC dei ragazzi mettono in evidenza la necessità di riportare il sacramento della *Confermazione* ad essere sacramento della *Cresima*. Questo aspetto del futuro itinerario fa problema. Perché?

L'attuale prassi dell'IC dei ragazzi fa ricadere sul sacramento della Confermazione tutte le attese che riguardano l'iniziazione stessa. Attese eccessive se si pensa che dovrebbe farsene carico un ragazzo dodicenne, che sta entrando nel periodo dell'adolescenza. L'enfatizzazione attuale della Confermazione, come anche il tentativo di spostarla in un'età più matura (18 anni), sono – secondo L. Girardi – il segno della crisi del percorso di IC, almeno nella misura in cui tendono a far giocare alla Confermazione il ruolo che è proprio del Battesimo per gli adulti che si convertono; quindi, lo spostamento dell'età può essere un mezzo per affrontare l'emergenza, ma non risolve la radice del problema. Questo, però, mette in luce che la «crisi della Confermazione comincia prima di essa, con la crisi della fede battesimale e con la crisi dell'appartenenza ecclesiale sociologica che viene alimentata da una certa prassi battesimale».[50]

Connesso con la "logica" del percorso di IC è il tema dell'unità e dell'ordine dei tre sacramenti.

Si ritiene necessaria una riflessione per chi è stato abituato a considerare i sacramenti dell'IC "isolati" l'uno dall'altro.

Teologi, storici e liturgisti sono concordi nel ritenere che la collocazione della Confermazione all'interno dei sacramenti dell'IC, ripristinando l'ordine tradizionale che prevede Battesimo, Confermazione ed Eucaristia in un'unica celebrazione, sia quella più adeguata per ritrovare il senso proprio di

questo sacramento. L'ordine tradizionale è fatto proprio anche dalla seconda Nota pastorale CEI (54). «Intorno agli 11 anni, possibilmente nella Veglia pasquale, i (ragazzi) catecumeni celebrano i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, mentre i coetanei già battezzati celebrano la Confermazione e la prima Eucaristia (RICA 310)».

I contributi apportati al dibattito per un nuovo progetto di IC mettono in evidenza la necessità di riportare il sacramento della Confermazione ad essere sacramento della Cresima.

Sulla potenziale carica innovativa di queste disposizioni insistono, a titolo sperimentale, diversi vescovi. L'intento di queste iniziative innovative sembra duplice. Da una parte, si vuole riprendere il catecumenato degli adulti come modello di riferimento per educare alla fede anche i fanciulli e i ragazzi già battezzati. Dall'altra, esse intendono ripristinare l'ordine tradizionale perché la Cresima, sacramento non reiterabile, provoca inevitabilmente l'impressione che il cammino di fede si concluda con la sua celebrazione; mentre con l'Eucaristia, che è il sacramento più reiterabile tra tutti, il cammino sfocia nella vita cristiana che continua.

Questo orientamento è riproposto dalla stessa *Nota* pastorale *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia*: «Anzitutto riguardo all'*iniziazione cristiana dei fanciulli*. Si è finora cercato di "iniziare ai sacramenti": è un obiettivo del progetto catechistico "per la vita cristiana" [...]. Dobbiamo però anche "iniziare attraverso i sacramenti". Ciò significa soprattutto *salvaguardare l'unitarietà dell'iniziazione cristiana*. Non tre sacramenti senza collegamento, ma un'unica azione di grazia: parte dal Battesimo e si compie attraverso la Confermazione nell'Eucaristia. È l'Eucaristia il sacramento che, continuamente offerto, non chiude un'esperienza, ma la rinnova ogni settimana, nel giorno del Signore» (n. 7).

La proposta – dice A. Caprioli – se letta nella prospettiva del recupero dell'ordine tradizionale dei sacramenti di IC, ha una sua interna coerenza; chiede però alcune considerazioni. Non è facile collocare pastoralmente il sacramento della Confermazione, teologicamente riferito da una parte al Battesimo, dal quale riceve senso, e dall'altra all'Eucaristia, alla quale rimanda come al vertice dell'IC. Le cose poi si complicano quando si riceve il sacramento nell'età della preadolescenza, cioè quando si comincia a mettere in discussione tutto ciò che è stato proposto e vissuto fino a quel momento.[51]

Pensare la Confermazione nel quadro complessivo dei sacramenti dell'IC implica anzitutto – secondo Pp. Caspani – che si rifletta sul suo rapporto col Battesimo: anche quando la Confermazione è legittimamente celebrata con un rito distinto dal Battesimo, il suo senso può essere colto mettendo in luce più ciò che la raccorda al Battesimo che ciò che da esso la distingue. Su questo sfondo la linea interpretativa che sembra più convincente – dice Pp. Caspani – è quella che individua

La Cresima, sacramento non reiterabile, provoca l'impressione che il cammino di fede si concluda con la sua celebrazione.

nella Confermazione l'esplicitazione della dimensione pneumatologica dell'IC, cioè dell'evento battesimale complessivamente considerato. Il riferimento allo Spirito, dunque, non sarebbe da riconoscere "in esclusiva" alla Confermazione; in essa invece tale riferimento acquisterebbe rilievo primario: come una melodia che già risuona nella liturgia del Battesimo, ma nella Confermazione viene ripresa e svolta come "tema" dominante della sinfonia.[52]

«È l'Eucaristia il sacramento che non chiude un'esperienza, ma la rinnova ogni settimana, nel giorno del Signore».

Volendo rimanere aperti alla possibilità di ripristinare l'ordine proprio dei sacramenti, l'attuale collocazione della Confermazione domanda ancora di mettere a fuoco – dice A. Caprioli – il significato stesso di questo sacramento come "conferma della fede" oscillante tra l'aspetto antropologico e quello ecclesiologico. È noto che solo recentemente, con le deliberazioni conclusive della 10ª Assemblea CEI del 16 luglio 1973, si è affermata la prassi della Confermazione "dopo" la prima Comunione, allo scopo di favorire un ulteriore itinerario di formazione per la conferma della fede da parte del soggetto. La necessità, tuttavia, di dover responsabilizzare i ragazzi che celebrano la Confermazione, non può far dimenticare – ricorda A. Caprioli – che la vera "conferma" non è primariamente chiesta a loro, ma alla Chiesa, nella persona del vescovo, e quindi alla comunità e alla famiglia, investendo di più sulle figure di accompagnamento dei già confermati con proposte di itinerari educativi maggiormente mirati alle esigenze dell'età adolescenziale e giovanile verso la maturità cristiana. La questione – secondo A. Caprioli – resta quindi aperta, a seconda della configurazione e accentuazione che di fatto gli itinerari proposti assumono riguardo al significato antropologico ed ecclesiologico della Confermazione.[53]

Il ripristino dell'ordine tradizionale preoccupa anche L. Meddi secondo cui «a finire non sarebbe solo la tradizione della Confermazione dopo l'Eucaristia, ma soprattutto la Confermazione conferita in età adolescenziale o giovanile».[54] Le sue perplessità non riguardano la riflessione teologica sull'organizzazione dei sacramenti, ma la sua opportunità, per cui si domanda: perché? Quali conseguenze? Quale obiettivo perseguire? Dov'è l'urgenza di tale richiesta? È solo una questione di estetica? È questo il problema maggiore da affrontare in occasione di un rinnovamento? La necessità del rinnovamento c'è – afferma il catecheta – ma riguarda altre dimensioni dell'iniziazione. In ordine alla dimensione sacramentale egli individua due grandi problemi: il permanere della visione cosificante e socializzante della prospettiva tridentina; il ritorno del sacro e la visione della *civil religion*.

Pensare la Cresima nel quadro dei sacramenti dell'IC implica anzitutto che si rifletta sul suo rapporto col Battesimo.

«Alla fine del percorso di formazione i cristiani della chiesa italiana mantengono una visione di sacramento come oggetto, che ha un valore in se stesso, che non riguarda la globalità dell'esistenza,

che non deriva e non comunica la Grazia per esprimere un progetto di vita ispirato al Vangelo. Non si ha la percezione che il sacramento serva alla vita cristiana ma che esso costituisca la vita cristiana. Il cristiano è colui che fa (prende, mangia, consuma, riceve) il sacramento. "Fare il sacramento" è nel linguaggio la spia che ci fa capire quale sia il problema centrale della ricezione dei sacramenti. Inoltre torna di grande moda l'idea che l'italiano, in quanto europeo, debba ritornare a partecipare a qualche sacramento: "è necessario partecipare alle cerimonie..."».[55]

La vera "conferma" è primariamente chiesta alla Chiesa, nella persona del vescovo, e quindi alla comunità e alla famiglia.

In questo modo L. Meddi prevede che in futuro il rinnovamento prospettato non solo non avrà risolto il problema del formalismo della fede, ma avrà prodotto un nuovo formalismo che identifica la religione con i momenti eccezionali dell'esistenza. Propone, quindi, questo punto come il criterio centrale da cui partire per valutare le future scelte pastorali. Individua nella categoria "relazione" (recente acquisizione della teologia sacramentaria contemporanea) la chiave interpretativa per comprendere il denso rapporto di salvezza che esiste tra mistero pasquale e attuazione nella storia: «la comunicazione della grazia che fa l'uomo nuovo avviene nella relazione tra il credente e il segno sacramentale. La costruzione della relazione è un compito da cui non si può sfuggire!».[56] Sollecita una giusta considerazione della dimensione sacramentale insita nella comunicazione della Parola di Dio per il riequilibrio della "duplice mensa". Riafferma, infine, il primato dell'evangelizzazione richiamando l'impegno dei vescovi, più volte invocato in questo dibattito, in ordine ad *evangelizzazione e sacramenti*, interpretando l'unione espressa dalla congiunzione "e" non in senso statico, ma dinamico: per il raggiungimento degli obiettivi dell'IC sono necessari sia l'evangelizzazione, sia il sacramento.

Il giusto riequilibrio tra catechesi e liturgia – afferma L. Meddi – va quindi ricercato altrove: il punto da cui derivare il processo è l'*Amen* del credente e della comunità, e questo deve essere il compito che la pastorale deve costruire (DCG 19-21). Non è sempre esatto pensare la storia della salvezza come finalizzata alla celebrazione. Lo scopo della storia della salvezza è la trasformazione del mondo nella pienezza che Dio desidera per tutti e che si è manifestata in Cristo. In ordine a tale piano procedono la sacramentalità della parola e del segno liturgico. L'IC realizza propriamente questo obiettivo in quanto favorisce l'accoglienza del progetto di Dio e della vocazione cristiana.

Inoltre non è pastoralmente utile – conclude L. Meddi – impostare deduttivamente la questione del giusto riordino dei sacramenti senza tenere conto che si parla della IC/FR, cioè in un'età particolare e con problemi pastorali particolari. È invece necessario un ripensamento del modello, a partire dalla

Alla fine del percorso di formazione i cristiani mantengono una visione di sacramento come oggetto che non riguarda la globalità dell'esistenza.

presa d'atto della complessità e particolarità dell'uso del termine "iniziazione" applicato all'età non adulta.

Sull'ordine dei tre sacramenti dell'IC è intervenuto anche Benedetto XVI nell'esortazione apostolica post sinodale *Sacramentum caritatis*. La posizione del pontefice è chiara: assodato che l'Eucaristia è il culmine dell'IC, la prassi che ne anticipa la celebrazione rispetto alla Cresima non è indice di un problema teologico-dogmatico, ma solo pastorale.[57]

Lo scopo della storia della salvezza è la trasformazione del mondo nella pienezza che Dio desidera per tutti.

A tale proposito C. Sarnataro ritiene che «sia necessario un congruo investimento nelle scienze umane e, in particolare, quelle della formazione, per promuovere ed ottenere l'acquisizione nel vissuto della comunità cristiana, e dei suoi gruppi di operatori, di alcuni concetti riscoperti o rivisitati sul piano della riflessione teologica e rielaborati in vista del rinnovamento della prassi pastorale, soprattutto se finalizzato alla crescita umana e spirituale dei battezzati e comunità più attrezzate ad accogliere le sfide culturali del tempo presente».[58] Il passaggio non si realizza automaticamente, per decreti dall'alto. Nemmeno sembra sufficiente – secondo C. Sarnataro – una messa a punto adeguata alla ricerca e riflessione con il confronto e dialogo interdisciplinare solo interno alle scienze teologiche. Da questo punto di vista, egli segnala l'esigenza di una ripresa più ampia della riflessione su realtà di fede e/o appartenenti all'universo cristiano e sulle loro elaborazioni e rappresentazioni concettuali (la Chiesa "madre"; il significato, il ruolo e l'articolazione delle celebrazioni dei sacramenti nel processo di iniziazione, e – a proposito dei sacramenti – l'esigenza di non ridurre tutto alla collocazione della Cresima, ma riprendere il tema del pedobattesimo, il senso dell'obbligo di partecipazione all'Eucaristia domenicale prima dell'ammissione alla celebrazione del sacramento, VMPMC 7) in dialogo non fittizio con la teologia pratica e le scienze umane.

Rispetto a ciò, da una parte gli sembra opportuno segnalare, ad esempio, in alcuni testi una certa oscillazione tra affermazioni di rilevanza/irrilevanza del Battesimo dei bambini ai fini del cammino di iniziazione da realizzare tra fanciulli battezzati o insieme con non battezzati; così pure tra il significato e la scelta pedagogica ed ecclesiale del "gruppo dei coetanei";[59] la presenza e il ruolo della comunità "grembo materno"; il pericolo di "scorciatoie magico-superstiziose" nella sottovalutazione della maturità necessaria perché vi sia decisione di fede e/o partecipazione consapevole da parte dell'uomo rispetto all'azione misteriosa della Grazia. Dall'altra, lo stesso Autore, ritiene sia anche necessario elaborare una criteriologia, ma poi adottare atteggiamenti di maggiore e meglio motivata coerenza.[60]

È necessario un ripensamento del modello, a partire dalla complessità e particolarità dell'uso del termine "iniziazione" applicato all'età non adulta.

5. LA CENTRALITÀ DELL'EUCARISTIA

In connessione con il tema dell'unità dei tre sacramenti dell'IC, il RICA porta in modo evidente a riconoscere l'Eucaristia come culmine dell'iniziazione.

L'Eucaristia è «il culmine dell'iniziazione e il centro della vita cristiana» (RICA 234) e perciò, anche dal punto di vista celebrativo, è il sacramento più adatto ad esprimere il culmine dell'iniziazione e insieme la continuità della vita cristiana a cui (si) è dato inizio. L'Eucaristia, infatti, (in particolare l'Eucaristia domenicale) accompagna la vita della Chiesa, ne dà il ritmo e la nutre. Anche in questo caso, il percorso per l'IC dei fanciulli battezzati da bambini rende meno evidente e perspicace il rapporto dell'iniziazione stessa con l'Eucaristia, suo culmine; ne risulta un depotenziamento dell'Eucaristia come culmine.

Il RICA porta in modo evidente a riconoscere l'Eucaristia come culmine dell'iniziazione.

A questo proposito Benedetto XVI ci sollecita a chiederci «se nelle nostre comunità cristiane sia sufficientemente percepito lo stretto legame tra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia. Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e confermati in ordine all'Eucaristia. Tale dato implica l'impegno di favorire nella prassi pastorale una comprensione più unitaria del percorso di iniziazione cristiana. [...] pertanto la santissima Eucaristia porta a pienezza l'iniziazione cristiana e si pone come centro e fine di tutta la vita sacramentale».[61]

«Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e confermati in ordine all'Eucaristia».

In effetti il Battesimo e la Confermazione, anche per la loro irripetibilità, sarebbero più adatti a segnare la costituzione dell'identità del cristiano in forza dell'accoglienza del dono gratuito di Dio e «avendo la finalità di abilitare il credente a partecipare alla mensa eucaristica, potrebbero essere opportunamente qualificati come sacramenti di iniziazione all'Eucaristia»;[62] l'Eucaristia invece, con il suo ritmo celebrativo, diventerebbe ciò a cui il Battesimo e la Confermazione introducono, il luogo in cui si rinnova nel tempo la propria fede battesimale e si assume il compito della testimonianza attraverso la partecipazione crescente al mistero pasquale di Cristo. L'Eucaristia, quale sacramento continuamente offerto, non chiude l'esperienza dell'IC, ma la rinnova ogni settimana, nel giorno del Signore. Il "giorno del Signore", avente al centro l'Eucaristia, va dunque riconosciuto – dice A. Caprioli – come momento "costitutivo" della vita parrocchiale, motore segreto della sua missione. Qui la comunità cristiana si riceve dall'alto e si riconosce come evento di grazia. Proprio mentre l'Eucaristia domenicale diventa la carta d'identità della parrocchia, essa ne dice la destinazione missionaria a tutti.[63]

A rendere più esplicita questa centralità dell'Eucaristia nella vita e nella missione della Chiesa convergono diverse esperienze in atto. Sia pure con modalità diverse, l'obiettivo è quello di ridare alla domenica il suo significato profondo di

giorno del Signore, di giorno della comunità, di giorno dell'iniziazione alla fede. Il giorno del Signore viene riscoperto non solo come precetto festivo della partecipazione all'Eucaristia, ma come tempo e luogo in cui fare esperienza significativa di comunione, di annuncio, di testimonianza della carità oltre che della celebrazione: un giorno in cui tutta la comunità si rimette in stato di iniziazione e assolve così il suo compito di iniziare le nuove generazioni.[64]

Da ciò l'opportunità di rivedere la prassi della "Messa di prima Comunione", in favore di un reale ingresso nella «comunità adulta che celebra l'Eucaristia».[65] Questo passaggio comporterebbe, anche dal punto di vista della sequenza celebrativa, una piena valorizzazione dell'Eucaristia come ultimo sacramento dell'IC.

6. CONCLUSIONE

Con la carrellata degli interventi che catecheti, liturgisti e pastoralisti hanno offerto nel vivace dibattito sull'IC e di cui ho riportato punti salienti nel presente lavoro, non ho la pretesa di risolvere la delicata "questione IC"; ho inteso semplicemente raccogliere dei contributi per far luce sui punti indagati. Il problema, infatti, è ancora scottante e preoccupa non pochi operatori pastorali.[66]

Gli interrogativi e i punti critici rilevati mi portano a concludere che il dibattito in corso esprime la convinzione che il "modello" attuale non funziona più, con la conseguente necessità di "ripensarlo". Ma, nello stesso tempo, diversi contributi sollecitano a passare dai sintomi alle cause del disagio e individuano "altrove" le radici del problema. Esso non starebbe nel modello attuale di IC, ma nella sua «modalità di attuazione» o «qualità del suo processo»; mentre in relazione all'ordine dei sacramenti «le differenziazioni non sono di ordine dogmatico, ma di carattere pastorale».

Toccare l'IC impegna, quindi, in una revisione più profonda del nostro dispositivo pastorale e sollecita a deciderci per alcune opzioni di fondo, quali: il primo annuncio, l'evangelizzazione, il catecumenato.

Dobbiamo indossare un vestito nuovo!?

Diverse diocesi ci stanno provando, intraprendendo alcuni percorsi innovativi. E lo stesso UCN, per meglio accompagnare tale "rinnovamento", ha avviato un'indagine conoscitiva al fine di «ritrovare le vie più appropriate ad un lavoro migliore».[67]

A mio avviso, la grande sfida della catechesi di oggi, e uno dei problemi più seri della pastorale europea contemporanea, è imparare a fare i cristiani, dover riconsiderare in profondità tutto il processo di iniziazione al cristianesimo.

In particolare, rinnovare l'IC F/R, il servizio ai più piccoli, è esso stesso una opportunità, un'occasione di rinnovamento missionario di tutta la comunità ed è certamente il segno che la stessa modernità, lungi dal costituire un ostacolo, può portare al cuore del Vangelo e, di là, alla Chiesa.

Fare i cristiani e iniziare alla vita cristiana è dunque la grande sfida della catechesi di oggi, ma possiamo affermare *anche una grande opportunità*:

– per rimetterci tutti alla scuola del Maestro;

– per passare da una catechesi di cura o di preparazione ai sacramenti, ad una catechesi che introduca globalmente alla vita cristiana;

– per metterci, come Chiesa tutta, in

stato di iniziazione e diventare spazio di iniziazione e di annuncio;

– per collocare l'IC nel quadro dell'evangelizzazione, unica ragione che può spingere ad impegnarsi in riassetti pastorali che abbiano esiti autentici;

– per mettere in relazione in parrocchia il desiderio di annuncio missionario con il bisogno incessante di auto-evangelizzazione degli evangelizzati (= evangelizzare la Chiesa iniziando a riconoscere il nostro personale bisogno di evangelizzazione permanente);

– per non accontentarci di porci degli obiettivi di sapere e/o di saper fare, ma insegnare ad essere, proporre esperienze, invitare a vivere;

– per le comunità ad interrogarsi sulla propria capacità di dire la fede con le parole dell'uomo di oggi e a porsi in stretto contatto con le altre agenzie interessate all'educazione e alla crescita dei ragazzi;

– per la Chiesa, perché osi mostrare la sua fragilità, accolga l'invito a mettersi ad altezza d'uomo senza nascondere di essere fragile, di non sapere tutto e di porsi anch'essa delle domande.

Siamo chiamati nelle nostre parrocchie a lasciarci coinvolgere dalla novità di un catecumenato che ci interpella e dalle presenze che esigono di essere accolte.

Siamo chiamati a trovare nuove strade per arrivare alle famiglie, là dove ci sono problemi di orari di lavoro, situazioni difficili, chiusura alla ricerca di fede.

Siamo chiamati a rendere vive le nostre celebrazioni affinché i ragazzi ne siano protagonisti e le trovino significative e radicate nella loro vita concreta.

Siamo chiamati ad uscire dai pacchetti di offerta preconfezionata delle editrici cattoliche per inventare itinerari incarnati nella nostra realtà operativa, progettando e diversificando, senza perdere il filo conduttore.

Di fronte alla delusione circa l'efficacia dell'attuale catechesi dell'IC non basta porre dei tamponi: non è solo questione di modelli o di ordine dei sacramenti dell'iniziazione.

È una riorganizzazione dell'IC totale, della impostazione pastorale nelle comunità.

È una mentalità nuova con cui lavorare nelle nostre parrocchie. E forse, anche dal punto di vista socio–cristiano, mentre oggi molti genitori chiedono l'IC perché vogliono che i loro figli "non siano diversi dagli altri"; domani, a contatto con esperienze nuove, un maggior numero di adulti capirà che *diventare cristiani significa "essere diversi", almeno un po': è una scelta di vita.*

[23] H. Derroitte, *Iniziazione e rinnovamento catechistico. Criteri per una rifondazione della catechesi parrocchiale*, in *Notiziario dell'UCN* 34 (2005) 3, 18.

[24] Cf A. Caprioli, *Iniziazione: nuove esperienze*, in *Il Regno-Documenti* 50 (2005) 167-172.

[25] Cf A. Caprioli, *Iniziazione cristiana: tre domande*, in *Il Regno-Documenti* 48 (2003) 328.

[26] F. Lambiasi, *Diventare cristiani in parrocchia*. Intervento di apertura al XXXVI Convegno Nazionale dei Direttori UCD (Rocca di Papa, 10-13 giugno 2002) in *Notiziario dell'UCN* 31 (2002) 6, 15.

[27] Ibidem, p. 16.

[28] A. Caprioli, *Iniziazione cristiana: tre domande*, pp. 328-329.

[29] Cf L. Meddi, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana dei ragazzi: i punti discussi*, in *Orientamenti Pastorali* 53 (2005) 5-6, pp. 92-123.

[30] A. Caprioli, *Iniziazione cristiana: tre domande*, p. 329.

[31] Ibidem, p. 330.

[32] L. Bressan, *Iniziazione cristiana dei ragazzi e parrocchia. Quale futuro per la fede?*, in *Notiziario dell'UCN* 31 (2002) 6, 80-81.

[33] A. Castegnaro, *La prassi pastorale dell'Iniziazione cristiana nell'attuale contesto socio-culturale. Situazioni, problemi, opportunità*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI* 6 (2002) 13, 37-39.

[34] A. Caprioli, *Iniziazione cristiana: tre domande*, p. 331.

[35] E. Biemmi, *Lettura interpretativa e visione progettuale derivante dai lavori del Convegno*, in *Notiziario dell'UCN* 34 (2005) 3, 177.

[36] C. Sarnataro, *L'iniziazione cristiana delle nuove generazioni. Dal Catechismo della CEI alla Guida per l'itinerario catecumenale*, in L. Meddi (ed.), *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press 2006, p. 167.

[37] Ibidem, pp. 167-168: «Il *Catechismo per la vita cristiana* è frutto di un lavoro enorme, per le competenze multidisciplinari che vi sono coinvolte; per la complessità delle fasi attraverso cui è stato realizzato [...]; per la solidità e la ricchezza dell'impianto delle scelte teologico-pratiche [...] saggiamente coniugate con le elaborazioni migliori delle scienze dell'uomo e del metodo; per la ricchezza dei contenuti della dottrina della fede autorevolmente proposti con feconda articolazione intorno al nucleo centrale cristologico-trinitario, e con sensibilità aperta alle domande degli uomini di oggi. La concezione di catechesi che vi sottostà è legata alla crescita stessa dell'uomo, in tutta la sua esistenza, e concepita come articolato servizio alla formazione di una vera personalità cristiana, nelle sue diverse dimensioni e componenti [...]. Una serie di attenzioni vengono espresse nello stesso progetto catechistico italiano in coerenza con i principi del documento base, in rapporto alla mentalità di fede [...]».

[38] Ibidem, p. 168.

[39] «Quale modello (di iniziazione cristiana) per l'oggi? Potremmo dire di trovarci in una situazione di passaggio. Un primo passo fondamentale è stato fatto negli anni '70 dal movimento catechistico italiano. Il Documento Base (1970) ha dato inizio a una stagione di sostanziale rinnovamento della catechesi riassumibile nel passaggio dal "catechismo della dottrina cristiana" alla "catechesi per la vita cristiana". Non sto qui a ribadire una scelta che ben conosciamo, che va riconfermata, che occorre dire è ancora tutt'altro che pienamente attuata, così che gran parte delle critiche che anche in questi tempi raccoglie vanno imputate alla sua parziale e imperfetta recezione, piuttosto che alla sua giusta intuizione e configurazione. Ma il divario culturale rispetto a una società di cristianità si è fatto oggi ben più profondo. Dal contesto in cui viviamo gli uomini non sono condotti alla fede né sostenuti nel loro cammino. La distanza tra il Vangelo e la vita della gente crea lo spazio per la missione»: così G. Betori, *L'iniziazione cristiana: fondamenti teologici e magisteriali*, in Conferenza Episcopale Campana, *L'iniziazione Cristiana in Campania. Situazioni e prospettive*. Atti del Convegno ecclesiale regionale (Pompei, 21-22 febbraio 2003), Napoli 2003, p. 31.

[40] L. Meddi, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana dei ragazzi*, p. 95.

[41] Ibidem, pp. 96-97.

[42] Ibidem, p. 101.

[43] Gf. Venturi, *L'itinerario per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi catecumeni*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI* 4 (2000) 34, 83-95.

[44] C. Sarnataro, *L'iniziazione cristiana delle nuove generazioni*, pp. 173-174. Cf anche: C. Sarnataro, *La Bibbia e catechesi per la vita cristiana. Riflessione intorno alle tre Note del Consiglio Episcopale Permanente*, in *Via Verità e Vita* 53 (2004) 197, 24–28.

[45] CEI, Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (30 maggio 2004), in *Enchiridion CEI*, vol. 7, Bologna, Dehoniane 2006, pp. 818-858.

[46] A. Caprioli, *Iniziazione: nuove esperienze*, p. 170.

[47] A. Caprioli, *Iniziazione cristiana: tre domande*, p. 333.

[48] CEI, Nota pastorale *L'iniziazione cristiana, 2. Orientamenti per l'iniziazione dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni*, in *Enchiridion CEI*, vol. 6, Bologna, Dehoniane 2002, p. 1120.

[49] A. Caprioli, *Iniziazione cristiana: tre domande*, p. 333.

[50] L. Girardi, *Il RICA proposto dal Vaticano II: la sfida dell'inculturazione. Intervento teologico-pastorale*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI* 6 (2002) 13, 62.

[51] A. Caprioli, *Iniziazione: nuove esperienze*, p. 171.

[52] Pp. Caspani, *L'iniziazione cristiana. I dati della Rivelazione e della storia*, in *Quaderni della Segreteria Generale CEI* 6 (2002) 13, 21.

[53] A. Caprioli, *Iniziazione: nuove esperienze*, p. 172.

[54] L. Meddi, *Il rinnovamento dell'iniziazione cristiana dei ragazzi*, p. 105.

[55] Ibidem, p. 107.

[56] Ibidem, p. 108. Cf pure H. Derroitte, *Iniziazione e rinnovamento catechistico*, p. 24.

[57] Benedetto XVI, *Esortazione apostolica post sinodale Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007), Città del Vaticano, LEV 2007, n. 18.

[58] C. Sarnataro, *L'iniziazione cristiana delle nuove generazioni*, p. 174.

[59] Dal punto di vista pedagogico il gruppo dei coetanei è considerato il luogo della massima efficacia educativa, anche rispetto ad altri luoghi o ambienti, come la famiglia. Cf J. Rich Harris, *Non è colpa dei genitori. La nuova teoria dell'educazione: perché i figli imparano più dai coetanei che dalla famiglia*, Milano, Mondadori 1999.

[60] C. Sarnataro, *L'iniziazione cristiana delle nuove generazioni*, pp. 174-175.

[61] Benedetto XVI, *Esortazione apostolica post sinodale Sacramentum caritatis* 17.

[62] Pp. Caspani, *L'iniziazione cristiana*, pp. 19-20.

[63] A. Caprioli, *Iniziazione: nuove esperienze*, p. 170. Cf anche VMPMC 8.

[64] A. Caprioli, *Iniziazione: nuove esperienze*, p. 170.

[65] L. Girardi, *Il RICA proposto dal Vaticano II*, p. 63.

[66] Cf L. Blasetti, *L'iniziazione cristiana sarà sempre un problema?*, in *Settimana* 43 (2008) 1, 2.

[67] Cf *Lettera dell'UCN* ai Direttori degli Uffici Catechistici Diocesani del 21 giugno 2007.

LA CATECHESI IN EUROPA: TRA PASSATO, PRESENTE E FUTURO / 2

a cura di Giuseppe Ruta

Intervista incrociata a:

* **Emilio Alberich (Spagna),** Professore emerito di Catechetica presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma.
* **Enzo Biemmi (Italia),** Presidente dell'Équipe Europea dei Catecheti, Verona.
* **Sr. Luiza Ciupa (Ucraina),** Direttrice dell'Istituto di Catechetica presso l'Università Cattolica Ucraina, Leopoli.
* **Joseph Gevaert (Belgio),** Professore emerito di Antropologia Catechetica presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma.
* **Horst Herion (Germania),** Professore emerito di Pedagogia religiosa e di Didattica dell'Insegnamento della Religione presso l'Università di Bamberg (con la collaborazione di Klaus Becker, Direttore dell'Ufficio Catechistico della diocesi di Würzburg)

4. UNA CATECHESI IN CERCA DI EFFICACIA COMUNICATIVA E DI ESPRESSIVITÀ CULTURALE

G. Ruta: Il quarto quesito concentra l'attenzione ed invita a pronunciarsi su due punti nevralgici dell'attuale dibattito catechetico: il problema dei linguaggi o del linguaggio e il tema dell'inculturazione del Vangelo. A partire da essi è possibile scorgere le ampie proporzioni del campo della ricerca catechetica in Europa.

Credete che vi siano possibilità di nuovi linguaggi per un'efficace inculturazione della fede nell'antico continente europeo? Quali?

E. Alberich: Certamente. Non solo vi sono possibilità: c'è una vera necessità. Il problema del linguaggio, nella comunicazione della fede, è uno dei più sentiti e urgenti. Risulta troppo stridente lo sfasamento e l'estraneità, per i nostri contemporanei, delle forme tradizionali con cui viene vissuta ed espressa la fede cristiana. In gran parte, il messaggio della fede si presenta ancora rivestito di categorie e linguaggi propri di altri tempi, accessibile soltanto ai pochi "addetti ai lavori". Ne fanno fede tanti strumenti della catechesi (libri, catechismi, itinerari, ecc.) che, magari pregevoli dal punto

di vista teologico, sono del tutto catechisticamente inadeguati, lontani, "insignificanti". Ed è per questo che tanta catechesi non comunica, non trasmette, rimane inefficace.

Il problema del linguaggio è alquanto complesso. Si tratta di passare dalla trasmissione di un contenuto inteso come "deposito cristallizzato" alla comunicazione di un messaggio incarnato e inculturato nella storia. Al posto di un contenuto pensato come qualcosa di immutabile, di a-storico, impermeabile alle vicissitudini del tempo, va onorata la dimensione *storica* della Rivelazione e gli sforzi di incarnazione o "*inculturazione* della fede", nei diversi contesti culturali dei popoli.

Il problema del linguaggio, nella comunicazione della fede, è uno dei più urgenti.

Certo, da una parte ci sono sempre, nell'esercizio della catechesi, i linguaggi della tradizione ecclesiale, che non possono essere lasciati da parte. Primo fra tutti il linguaggio *biblico*, punto di riferimento essenziale per la comunicazione della fede. In questo caso il rispetto per questi linguaggi della tradizione esige che vengano mediati da opportune metodologie di interpretazione. Ma poi si apre l'ampio spazio dei linguaggi attuali, quelli con i quali comunicano i nostri contemporanei; e qui è importante avere il coraggio della riformulazione del messaggio cristiano in forme espressive parlanti, intelligibili, comunicative. È il grande compito dell'*inculturazione* della fede e della necessaria revisione delle *rappresentazioni* religiose, compito imprescindibile ma ancora tanto lontano dall'aver fatto il cammino che le attuali sfide chiedono.

E poi c'è il mondo affascinante dei nuovi linguaggi della cultura *mediatica e informatica* (musica, cinema, TV, video, internet, ecc.). Qui si aprono tante possibilità, ma ci vuole anche tanta professionalità e capacità di discernimento per un uso catechisticamente adeguato di questi linguaggi e strumenti. E sappiamo che non si tratta soltanto di "strumenti": è tutta una *nuova cultura* con la quale si deve confrontare il messaggio della fede. E d'altra parte, sono pure noti i rischi e connotazioni negative di cui sono portatrici le nuove tecnologie della comunicazione, e non si deve cedere alla tentazione di trovare in esse facili ricette per la trasmissione della fede cristiana.

E. Biemmi: La questione del linguaggio è centrale nei processi di evangelizzazione. Occorre però stare in guardia dal ridurre il problema del linguaggio catechistico al suo aspetto tecnico o linguistico. In particolare si tende facilmente a pensare che un incremento di tecniche comunicative, nella linea dell'innovazione tecnologica, sia essenziale per risolvere la crisi della comunicazione della fede. Senza negare che la presenza della voce della Chiesa nei *media* e l'utilizzo di modalità comunicative moderne possa essere utile all'evangelizzazione, non bisogna dimenticare altrettanto lucidamente che non è a questo livello che si gioca la partita. Si può anche dare il caso che la fede sia offuscata

Occorre stare in guardia dal ridurre il problema del linguaggio catechistico al suo aspetto tecnico.

dai linguaggi attuali e non favorita. La fede cristiana è nell'ordine della testimonianza e non si può dare che all'interno di una relazione stabilita, relazione nella quale chi è stato raggiunto dal Vangelo introduce altri alla sua esperienza, per un'eccedenza di gratitudine. La fede cristiana non sarà mai il risultato di un'azione di *marketing*, né di propaganda mediatica. E non saranno mai i linguaggi dei *media* a determinare l'adesione alla fede. La crisi del linguaggio della catechesi e dell'evangelizzazione non sta nella povertà dei suoi mezzi comunicativi, ma nei soggetti che la comunicano e nel suo contenuto. In particolare va sottolineato che la testimonianza di una comunità che vive della grazia del Signore è decisiva, e risulta essere il linguaggio più convincente. La fede è un dono e non può essere comunicato, ma solo favorito. Ora, la testimonianza di una comunità che ascolta la Parola, prega, condivide le sue risorse, prende posizione nel mondo per relazioni più giuste e fraterne è un linguaggio che tutti capiscono. La vita raggiunta dalla grazia è il linguaggio che parla di Vangelo.

La fede è un dono e non può essere comunicato, ma solo favorito.

La vita raggiunta dalla grazia è il linguaggio che parla di Vangelo.

Queste consapevolezze non riducono l'importanza di riflettere sui "linguaggi" della catechesi e di procedere a riformulazioni del messaggio cristiano culturalmente comprensibili e desiderabili, ma collocano questo impegno dentro quello più importante ed essenziale, relativo alla testimonianza della comunità dei credenti: «Quello che abbiamo veduto, contemplato, toccato, cioè il Verbo della vita, noi lo annunciamo anche a voi...» (cf 1Gv 1,1-2).

H. Herion - K. Becker: Oggi è necessario prestare attenzione al linguaggio, in particolare al linguaggio della pubblicità, perché gli uomini contemporanei usano i *mass-media* e ne sono fortemente influenzati e condizionati. Con questo, non significa lasciare le antiche immagini della nostra fede, quanto piuttosto riesprimerle in un linguaggio odierno, in un linguaggio comprensibile ai nostri contemporanei, in un linguaggio più corrispondente al mondo odierno.

Siamo in un mondo di immagini, alcune create dalla sensibilità moderna e postmoderna, altre desunte dai riti della tradizione. Ad esempio, la Chiesa, nell'est della Germania, riprende riti dell'epoca anteriore alla riunificazione tedesca, riti di passaggio non cristiani, per esempio il rito *Jugendweihe* in età puberale. Così è invalso l'uso di celebrare non soltanto il sacramento della Confermazione, ma anche un rito di passaggio nell'ambiente della Chiesa, ma senza che abbia un carattere sacramentale e senza renderlo obbligatorio per tutti. Così si ha la possibilità di agganciare i non cristiani in riferimento ad un momento che reputano importante per la loro vita. Chiesa e catechesi, in questo caso, al di fuori di ogni logica di proselitismo, vorrebbero rispondere ai desideri degli uomini che sono fuori della Chiesa, sperando di offrire loro la fede come possibilità per una vita piena ed evangelicamente realizzata. Inoltre, desiderano prendere sul serio il linguaggio dei nostri contemporanei (fase del "vedere"), ritenendo importante il legame con i bisogni umani

fondamentali (fase del "giudicare"), per accettarlo e configurarlo nell'ottica della fede (fase dell'"agire"). In tal modo, forse si riuscirà ad unire la tradizione ed il presente.

J. Gevaert: La problematica dell'Europa "terra di missione" non va collegata in primo luogo con il fatto che abbiamo annunciato il Vangelo con un linguaggio antico o antiquato, ma piuttosto con il fatto che non abbiamo praticato sufficientemente il primo annuncio in vista della conversione e della fede in Gesù Cristo. Oggi, il problema di fondo del primo annuncio e della catechesi non è anzitutto il linguaggio ma assai più il contenuto stesso del messaggio evangelico. L'accettare o non accettare il Vangelo non dipende in primo luogo dal linguaggio usato. L'attuale pedagogia della fede utilizza una grande varietà di registri linguistici moderni e ultramoderni, sconosciuti alle generazioni precedenti, ma ciò non garantisce la sua efficacia in termini di fede cristiana e pratica cristiana.

La trasmissione della fede è legata ad incontri con persone che testimoniano la loro fede.

Rimane sempre valido il principio che la trasmissione della fede è legata ad incontri e rapporti personali con persone che vivono e testimoniano la loro fede in Dio e Gesù Cristo. Il primo annuncio fatto da genitori credenti ai propri figli, in una cornice di grande amore, e nella quotidianità del vissuto familiare è ancora sempre quello con maggiore incisività. Il Vangelo passa più attraverso le vie del rapporto interpersonale, della testimonianza individuale e di un gruppo di cristiani; lungo la via del cuore, piuttosto che attraverso la modernità dei linguaggi. L'attuale esperienza dimostra d'altronde che molti arrivano al primo contatto con Cristo attraverso vie assai antiche e poco sofisticate: contatti con veri cristiani, pellegrinaggi, esperienze di preghiera in un monastero, proposta del messaggio evangelico con parole personali, ecc. I linguaggi rinnovati non sono il canovaccio o strumento dell'inculturazione ma piuttosto l'effetto di *altri* processi di inculturazione.

La prima e principale forma di inculturazione del Vangelo si realizza laddove cristiani convinti vivono a fondo la loro vita cristiana, e la dicono con convinzione, con parole personali e semplici. Il fatto che oggi la maggior parte dei catechisti sono laici o laiche è per se stesso un grande fattore di inculturazione, perché con il loro linguaggio (spesso poco teologico), segnato dalla concretezza della loro vita quotidiana, parlano della loro fede cristiana e dicono come cercano di viverla nel contesto sociale e culturale di oggi.

La prima forma di inculturazione del Vangelo si realizza laddove cristiani convinti vivono a fondo la loro vita cristiana.

L. Ciupa: Il linguaggio sempre attuale è il linguaggio di Gesù Cristo, la Parola di Dio proclamata, pregata e condivisa. Non di poco valore per la catechesi è il ritorno al linguaggio simbolico.

Sì, il Vangelo di Cristo è sempre nuovo e lo Spirito di Dio crea sempre delle novità e continue risorse di vita. Basta essere sempre aperti a Lui. Il cristianesimo sta alla base della cultura europea ed essa ha molto da dare all'uomo di oggi. Penso agli accorati appelli del servo di Dio, Giovanni Paolo II, sulla *lectio divina*, sulla "nuova" evangelizzazione, «nuova nei metodi, nel fervore e nella sua espressione» (*Redemptoris Missio* 33). L'uomo di oggi disperso nel mondo tecnologico e consumistico attuale cerca tali novità, ma soprattutto cerca il senso della vita. Solo Uno è la vera Vite, Vita, Luce e Cammino: Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Il linguaggio dell'evangelizzazione e della catechesi deve parlare al cuore, coinvolgendo l'affettività dell'uomo, secondo la proposta evangelica del «Vieni e vedi». Per questo ritengo che, prima del linguaggio, si deve tener presente l'interlocutore concreto della catechesi; successivamente selezionare quale linguaggio possa esprimere meglio i contenuti della fede. Oggi il più autentico e valido linguaggio catechistico per l'uomo dell'attuale Europa, è il linguaggio della testimonianza della vita, anche se è anche necessario ricercare nuovi criteri antropologici validi per l'uomo contemporaneo.

Il linguaggio dell'evangelizzazione e della catechesi deve parlare al cuore.

Credo, tuttavia, che si deve valorizzare di nuovo il linguaggio simbolico che anche oggi può contribuire a rendere efficace la catechesi odierna.

G. Ruta: Innanzitutto, i catecheti intervistati mettono in guardia dal ridurre il problema del linguaggio catechistico al suo aspetto tecnico o strettamente linguistico (E. Biemmi). Non si tratta di una pura formalità o di un cambiamento accessorio, ma di una visione complessiva che esige un cambio di mentalità e conseguenziali trasformazioni comunicative. Piuttosto che attraverso la modernità dei linguaggi e l'aspetto tecnologico, il rinnovamento passa lungo la «via del cuore» (J. Gevaert, L. Ciupa) e la forza contagiante della testimonianza (E. Biemmi, L. Ciupa, H. Herion - K. Becker). Per inculturare la fede in modo efficace non basta aggiornare le tecnologie, ma si rende necessario prestare attenzione alle mediazioni, ai soggetti che comunicano il Vangelo e al suo contenuto (E. Biemmi). Prima del linguaggio, inoltre, si devono tener presenti gli interlocutori concreti della catechesi; solo successivamente si porrà il problema di quale sia il linguaggio che esprime meglio i contenuti della fede (L Ciupa). La sensibilità tedesca sottolinea la necessità della cosiddetta «elementarizzazione» dei contenuti della fede, coniugata con l'empatia relazionale che non può mai mancare in tale processo di ripensamento e riespressione del messaggio cristiano (H. Herion - K. Becker).

Il più autentico e valido linguaggio catechistico è il linguaggio della testimonianza.

Riguardo allo specifico problema del primo annuncio e della catechesi improntata ad esso non è anzitutto il linguaggio che conta, ma il contenuto stesso del messaggio evangelico. Inoltre, la trasmissione della fede è legata ad incontri e rapporti personali con persone che

vivono e testimoniano la loro fede in Dio e in Gesù Cristo (J. Gevaert).

La realtà del linguaggio o dei linguaggi è avvertita come problematica urgente e complessa. Si tratta di contemperare insieme i linguaggi della tradizione e i linguaggi attuali, con la consapevolezza che non si tratta soltanto di "strumenti", bensì di una *nuova cultura* con la quale deve potersi confrontare il messaggio della fede (E. Alberich).

È caldeggiato soprattutto nei Paesi dell'Est il ritorno al linguaggio simbolico (L. Ciupa), ma tale desiderio ed esigenza coinvolge anche l'area occidentale dell'Europa.

5. NUOVE FIGURE, NUOVE ESIGENZE E NUOVI SPAZI PER I CATECHISTI D'OGGI

G. Ruta: Il quinto quesito verte sul binomio identità-formazione dei catechisti nella comunità cristiana, cercando di individuare gli elementi qualitativi che possano dar forza e vigore alle risorse personali disponibili all'evangelizzazione e alla catechesi. Più che nei testi e nei sussidi, è un invito a cogliere nei soggetti i germi più promettenti per il futuro della catechesi su cui riflettere ed investire.

Quali sono le principali tendenze per dare oggi qualità all'identità e alla formazione dei catechisti e degli operatori pastorali?

J. Gevaert: Nell'Europa occidentale, il termine "catechista" (che in molti paesi non si conosce, o non si usa, o si identifica con il catechista nei paesi di missione) ha cessato di indicare una funzione unitaria. Le situazioni cui il ministero catechistico deve far fronte, sono molto diverse e diversificate: fanciulli, adolescenti e adulti; situazioni di primo annuncio, di iniziazione dei battezzati, di catecumenato di non battezzati, di catechesi a persone che vogliono tornare alla fede. Per il catecumenato, e spesso anche per la catechesi con adolescenti e adulti, si parlerà di preferenza, in alcuni paesi, di "accompagnatori" o di accompagnamento.

L'identità del catechista è anche fondamentalmente modificata. Da ministro clericale, il catechista oggi è passato ad essere prevalentemente laico/laica. Da semplice aiutante, il catechista laico/laica è ormai – ma non ovunque – socio con il sacerdote nel servizio della catechesi, in molti casi anche l'effettivo responsabile. Da volontario/volontaria a tempo parziale, in alcuni paesi si hanno anche catechisti di professione. Non è raro il caso in cui la responsabilità diocesana per la catechesi è affidata a laici. Questi aspetti variano notevolmente da un paese all'altro.

Per la formazione dei catechisti ci sono tendenze contrastanti. Gli esperti sognano corsi di formazione specifici per ogni tipo di catechista e accompagnatore. Da un altro lato questo modello per scompartimenti chiusi, si rivela controproducente. A livello pratico, ogni catechista incontra tante situazioni diverse rispetto alla fede cristiana; perciò, la formazione dovrebbe mirare a una molteplice competenza. In netto contrasto con ciò che è auspicabile, c'è spesso la dura necessità di lavorare con i volontari disponibili, portando avanti la lotta sofferta per ottenere che il personale della catechesi abbia una base minima di formazione catechistica. Specificamente a livello di

adolescenti e giovani si nota, negli ultimi decenni, un certo squilibrio nella formazione degli operatori, nel senso che è accentuata molto la competenza sul piano dell'animazione e dei metodi del lavoro giovanile, mentre la formazione della fede cristiana a livello personale e la specificità della pedagogia catechistica sono aspetti trascurati.

E. Biemmi: Se la catechesi e la pastorale sono in movimento, deve esserlo pure la formazione dei catechisti e degli operatori pastorali. Ritengo a questo proposito che, almeno come presa di coscienza teorica, stia avvenendo nella formazione dei catechisti e degli operatori pastorali, un cambiamento sostanziale, pari a quello avvenuto nel passaggio da una catechesi per la vita cristiana a una catechesi di primo annuncio. È il passaggio dalle "scuole per catechisti" ai "laboratori di formazione". Fino agli anni Novanta la formazione dei catechisti era fatta sotto forma di scuola, di corsi che fondamentalmente riguardavano i contenuti teologici e alcune indicazioni pedagogiche. Tale modalità, dedotta dalle scuole di teologia con i docenti di teologia, era adeguata dentro una catechesi prevalentemente impegnata a trasmettere i contenuti della fede. L'esperienza di quest'ultimo ventennio ne ha manifestato i grandi limiti: i catechisti e gli operatori pastorali tendono a ripetere il modello con cui sono formati. Essi mirano così a forme di catechesi cognitiva (fanno delle lezioni) e di pastorale applicativa (la pastorale come luogo per applicare principi imparati). In particolare i catechisti formati nelle "scuole per catechisti", diffuse in tante diocesi italiane, hanno riportato nella catechesi una specie di "teologia in piccolo": hanno ricevuto una teologia in sintesi, e ne hanno fatto ai destinatari un'ulteriore sintesi.

Prima del linguaggio si devono tener presenti gli interlocutori concreti della catechesi.

Sotto il termine "formazione in laboratorio", auspicata anche dai più recenti documenti ecclesiali sulla formazione dei catechisti, si sta aprendo uno spazio fecondo di formazione, rispetto al quale però la comunità ecclesiale non ha abitudini e risorse qualificate: mancano i formatori dei formatori, che formino essi stessi in modo laboratoriale. "Laboratorio" non è una parola magica: è una formazione che cura l'essere, il sapere e il saper fare; assume un metodo partecipativo; fa spazio all'esperienza; prevede il tirocinio e il ritorno in formazione, in modo alternato. Insomma, è una formazione ben diversa da quella propria del metodo teologico, e anche da quella adottata nei seminari. La comunità ecclesiale sta facendo i primi passi in questa direzione. Essa ha bisogno di competenze extraecclesiali, di competenze formative che non le sono congeniali. Anche questo è un aspetto della "conversione" alla quale essa è chiamata se non vuole disattendere il suo compito pastorale.

Il termine "catechista" ha cessato di indicare una funzione unitaria.

H. Herion - K. Becker: Di grande importanza è la testimonianza. Soltanto una persona che testimonia la fede in modo autentico, sarà un invito per gli

altri a conoscere questa fede. Quindi, la condizione più auspicata per la catechesi, è la capacità di rendere testimonianza. In un ideale catalogo delle capacità dei catechisti e degli operatori pastorali, vanno aggiunte quelle attitudini e competenze che dicono serietà e professionalità. Essi, nel loro ministero, devono avvicinarsi agli uomini di oggi comprendendo in che situazione vivono, in che cosa credono e si impegnano, che cosa li angustia, che cosa dà loro speranza (secondo le parole della *Gaudium et Spes* 1).

Un'altra capacità molto utile e, diremmo, necessaria è la capacità didattica, inclusa la capacità dell'"elementarizzazione". Questa operazione dovrebbe aiutare a vedere le "cose" della fede nei suoi significati originali e fondamentali, per riesprimerle in modo profondo e comprensibile; inoltre, dovrebbe conoscere le condizioni personali degli uomini di oggi ed avvicinarsi ad una via della presentazione della fede, adeguata a queste condizioni. Dovrebbe far breccia nel cuore delle persone, affinché la fede diventi personale e significativa per l'esistenza. Sono, quindi, congiuntamente importanti l'empatia per gli altri e la visione dei contenuti centrali della fede.

Sono congiuntamente importanti l'empatia per gli altri e la visione dei contenuti centrali della fede.

Oggi si vuole considerare il catechista come una persona esperta nelle varie dimensioni della vita cristiana.

I catechisti hanno oggi maggiore coscienza di una volta che la catechesi ha il seguente scopo: portare a maturazione la fede, in quanto aiuto essenziale per una vita piena ed evangelicamente realizzata. In questo caso, non giova né l'attivismo puro, né la semplice riflessione e la sola contemplazione. È quanto mai opportuno assumere l'impegno di unire i due aspetti, sintetizzando tale sforzo nel motto: "azione e contemplazione".

L. Ciupa: È difficile delineare in poche righe la situazione della catechesi a livello europeo, segnata da grandi risorse, talora assopite, e da grandi miserie. Alcune aree, ad esempio, sono fortemente marcate dalla secolarizzazione, dalla perdita del senso e dei valori cristiani; in altre invece è possibile trovare tanta gente che non ha avuto una reale opportunità di ascoltare l'annuncio evangelico e di conoscere i contenuti della fede cristiana. Analogamente capita per i catechisti. In certi paesi troviamo delle validissime esperienze nel campo della formazione dei catechisti, un'attenzione del tutto particolare da parte dalla Chiesa, tramite la Congregazione del Clero, Sinodi dei vescovi, documenti emanati, Istituti di scienze religiose che impartono una qualificata formazione ai catechisti. Ma non è dappertutto così. Vi sono zone di svantaggio e di povertà ministeriale.

Parlando del contesto dell'Ucraina, si può affermare che, per quanto riguarda la qualità della formazione dei catechisti, dall'anno 1991 si sono fatti dei passi importanti. Ci sono dei corsi di formazione iniziale e corsi di formazione accademica; al momento attuale si stanno preparando i programmi per la formazione permanente e specialistica dei catechisti. Pian piano le comunità parrocchiali comin-

ciano a scoprire il valore della presenza e della missione del catechista. Oggi si vuole considerare il catechista come una persona esperta nelle varie dimensioni della vita cristiana e della Chiesa. È abbastanza noto e pesante il passaggio dal catechista che insegna religione nella scuola (figura alla quale si era abituati in passato), alla persona del catechista nella comunità parrocchiale. Tutto procede a passi assai lenti e non si può forzare la mano, perché la crescita e la maturazione richiedono tempo, spazi, risorse ed esperienze concrete. Per la Chiesa in Ucraina c'è da impostare la formazione del catechista in seno alla comunità parrocchiale, per poi procedere con la formazione specialistica in diverse dimensioni o aree di intervento ministeriale. Di tale formazione si occupa l'Istituto Superiore di Scienze Religiose. La catechesi degli adulti è ancora da organizzare, sia per quanto riguarda il programma, sia per la formazione di operatori pastorali e catechisti dediti a tale servizio. In questa direzione si sta elaborando il Catechismo della Chiesa greco-cattolica ucraina. La formazione dei catechisti degli adulti è certamente tra le priorità più avvertite nella nostra Chiesa.

Abbiamo bisogno di catechisti che si presentino come uomini e donne convincenti e riusciti.

E. Alberich: Sulla figura del catechista e sulla sua formazione ci sono oggi alcune istanze abbastanza condivise. Anzitutto, tenendo presente la ben conosciuta triade delle competenze: l'essere, il sapere e il saper fare, penso che il primato venga dato senz'altro alla prima: all'*essere* del catechista, alla sua fisionomia umana e spirituale. Abbiamo assoluto bisogno di catechisti che si presentino soprattutto come uomini e donne convincenti e riusciti, in quanto persone e in quanto cristiani. Uomini e donne dalla fede personalizzata e matura, cristiani convinti, ma che allo stesso tempo siano uomini e donne del nostro tempo, umanamente e professionalmente convincenti.

Abbiamo bisogno di persone attraenti, veri testimoni della fede che destino ammirazione e possano provocare dei processi di identificazione: «Ah, così sì; questo mi convince; mi piacerebbe essere come lei o come lui!». Questo profilo del catechista appare tanto più necessario, oggi, perché si sente il bisogno di poter mettere in atto dei veri processi iniziatici, di realizzare autentiche catechesi "d'iniziazione". E per questo appare indispensabile una pedagogia del contagio, dell'osmosi, dell'immersione, che ha come riferimento essenziale persone capaci di scatenare tali processi. Per ciò che concerne poi il "saper fare", penso che l'insistenza più forte riguardi la condizione di accompagnatore, propria del catechista e, soprattutto, la sua personalità relazionale, il tratto cioè che lo rende capace di rapporti profondi, di far sentire tutti a proprio agio, di saper rimanere nell'ombra, per valorizzare al massimo le qualità e competenze delle persone con cui è in contatto.

Appare indispensabile una pedagogia del contagio, dell'osmosi, dell'immersione.

Aggiungerei ancora due importanti sottolineature. Da una parte, la necessità di potenziare e valorizzare il più possibile la valenza catechistica della *comunità* e della *famiglia*, come luoghi e

soggetti principali della catechesi. Abbiamo bisogno assoluto di comunità e famiglie veramente catechizzanti, spazi vivi che trasmettano, anche solo con la loro azione e la loro presenza, il profumo della fede. E a questo riguardo sarà

Sarà importante superare la mentalità che pensa la catechesi come azione propria di specialisti.

importante superare la mentalità che pensa sempre la catechesi come azione propria di specialisti, di alcune persone singole a ciò deputate. L'altra grande istanza riguarda l'importanza della *formazione*, a tutti i livelli. Nonostante tanti lodevoli sforzi, bisogna riconoscere che la formazione dei catechisti, in generale, lascia molto a desiderare. Ci sono troppi catechisti lasciati a se stessi, non seguiti, non riconosciuti a dovere per il loro generoso lavoro. Una convinzione emerge oggi con forza: puntare decisamente sulla formazione rende sempre, è uno degli investimenti più proficui e vantaggiosi.

G. Ruta: Nel contesto europeo l'identità del catechista è fondamentalmente modificata rispetto al passato ed è chiamato a svolgere funzioni diverse e diversificate (J. Gevaert). Più che al fare e al conoscere, oggi si avverte un forte richiamo al primato dell'*essere* del catechista, alla sua fisionomia umana e spirituale (E. Alberich). La sua funzione ecclesiale si focalizza, sempre di più, sulla competenza comunicativa e relazionale, richiedendo da lui una dote di *accompagnatore* dei processi di crescita e maturazione di fede dei soggetti (J. Gevaert, E. Alberich). Si esige sempre di più dai catechisti, che siano personalità significative cristianamente («convinti») e rilevanti culturalmente («convincenti»): «Abbiamo bisogno di persone attraenti, veri testimoni della fede che destino ammirazione e possano provocare dei processi di identificazione» (E. Alberich). Non nuocciono all'identità del catechista attitudini quali l'autocritica e l'accettazione della critica altrui, la capacità di decentrasi e di non mascherare i propri limiti, di scendere dal piedistallo per farsi compagni di viaggio e mostrarsi discreti servitori della Parola (H. Herion - K. Becker).

Sul versante della formazione dei catechisti, vengono evidenziate validissime esperienze sul campo, ma permangono tuttavia ampie zone di svantaggio e di povertà ministeriale (L. Ciupa). In particolare si coglie «la dura necessità di lavorare con i volontari disponibili, portando avanti la lotta sofferta per ottenere che il personale della catechesi abbia una base minima di formazione catechistica» (J. Gevaert). L'identità del catechista, divenuta più esigente rispetto al passato, esige una formazione a molteplice competenza (J. Gevaert) che segua un criterio qualitativo e non puramente quantitativo o aggiuntivo di contenuti: promettente appare il passaggio dalle "scuole per catechisti" ai "laboratori di formazione". Il

La formazione dei catechisti dovrebbe interessare anche le dinamiche sociali e relazionali.

termine "formazione in laboratorio", che si riscontra anche in recenti documenti ecclesiali sulla formazione dei catechisti (ad es. in Francia e Italia) appare come «uno spazio fecondo», anche se talvolta la comunità ecclesiale non ha abitudini

e risorse adeguate per tali percorsi formativi e non dispone di risorse personali qualificate, come i formatori dei formatori. Manca di frequente quell'umiltà di richiesta di competenze extraecclesiali, di competenze formative, che possono agevolare il cambio di mentalità e di metodologia formativa complessiva (E. Biemmi). La formazione dei catechisti degli adulti (ma anche degli adolescenti e giovani) è certamente tra le priorità più avvertite nella nostra Chiesa (L.Ciupa). Ma oltre all'attenzione alle età e alle fasce evolutive, la formazione dei catechisti dovrebbe interessare anche le dinamiche sociali e relazionali, intergenerazionali, abilitando alla sensibilità e promozione educativa della *comunità* e della *famiglia*, come luoghi e soggetti principali della catechesi (E. Alberich, L. Ciupa). Oltre ad essere un imperativo forte, la *formazione*, a tutti i livelli, è oggi l'investimento più fruttuoso. Essa sarà efficace ad una condizione: che si avvalga di «una pedagogia del contagio, dell'osmosi, dell'immersione» (E. Alberich).

6. TANTA VOGLIA D'ESSERCI: CATECHETICA E CATECHETI TRA APNEA ED EMERSIONE

G. Ruta: L'ultimo quesito verte sulla scienza catechetica, sul diritto di cittadinanza tra le scienze e sul suo effettivo riconoscimento nella comunità scientifica e nella Chiesa; e come svolto precedentemente per i soggetti della catechesi, in particolare per i catechisti, si invita a delineare i tratti fondamentali dell'identità del catecheta.

C'è futuro per la catechetica nella comunità scientifica ed ecclesiale? È possibile delineare in prospettiva l'identità del catecheta nella Chiesa e nella società di domani?

L. Ciupa: Se partiamo dai vocaboli "catechetica" e "mondo scientifico" può darsi che troveremo delle sorprese per il fatto che oggi la catechetica non entra spesso nel vocabolario comune e neanche è granché presente nei programmi di formazione teologica presso i seminari. Non parliamo, poi, delle altre facoltà di specializzazione in teologia. Oggi si parla più di evangelizzazione, di pedagogia religiosa, di pedagogia cristiana... Se poi ci si riferisce al "catecheta", sovente lo si scambia per "animatore nelle comunità cristiane o parrocchiali", "leader cristiano", insegnante di religione. Penso che si dimentichi anche la teologia "pastorale" o "pratica"... Sul piano scientifico, bisognerebbe appurare quale percentuale delle tesi nelle Facoltà di teologia tengano presente il campo della catechetica o della pastorale. Se si vuole parlare del futuro della "catechetica", dobbiamo lavorare perché essa non sia accantonata o emarginata, bensì sia parte integrante dei programmi della formazione teologica e pastorale. Anche sul piano del vocabolario, è importante tener presente il suo vero significato ed attualità, senza perdere di vista il piano dell'innovazione e di ricerche che siano scientifiche e pratiche allo stesso tempo. Penso anche che il miglior modo di mantenere la catechetica nel mondo scientifico, sia quello di ridarle il posto dovuto nelle Facoltà di teologia e istituire presso di essa almeno una cattedra di catechetica. D'altra parte, la teologia non può essere vista solo come una realtà scientifica, ma

deve essere applicata alla vita concreta. Per cui la riflessione teologica deve tener presente le necessità dell'uomo attuale e dei suoi bisogni spirituali. Che essa sia aiutata e supportata dalle altre aree scientifiche, questo è normale.

Per quanto riguarda l'Ucraina, come in altri contesti, si deve tener presente che nel mondo scientifico si sostiene con forza la separazione fra Stato e Chiesa. Da ciò deriva che la catechetica e la pastorale in generale, non si considerano come "scienze" e non si coglie la loro necessità nella vita pratica. Un altro aspetto è degno di considerazione: da appena un anno la teologia è stata riconosciuta nelle Università statali, ma solo nel quadro della filosofia, vale a dire non come una scienza autonoma, ma ausiliaria. Il processo di un migliore riconoscimento va avanti ma lentamente.

Si deve lavorare perché la teologia pastorale e la catechetica siano considerate necessarie per il servizio alla comunità.

Nella comunità ecclesiale si deve lavorare di più, perché la teologia pastorale e la catechetica siano considerate necessarie per il servizio alla comunità e, dalla comunità, al mondo. Qui ci sono due punti da superare. Primo: il modo di intendere la "catechetica" come studio sulla catechesi dei bambini. Secondo: la latenza della "catechetica" nei programmi di formazione dei seminari e degli specialisti in campo teologico.

H. Herion - K. Becker: Ci sarà futuro per la catechesi e per la catechetica nella comunità scientifica ed ecclesiale, soprattutto quando i catecheti ed i catechisti si presenteranno come testimoni della fede. È questa la garanzia per il futuro della comunità cristiana al proprio interno e verso l'esterno. Per quanto riguarda la catechesi, non tutti le correnti e i movimenti di fede danno la medesima importanza. Essa dovrebbe orientarsi alla memoria ed all'eredità cristiana e catechetica, ma nello stesso tempo rimanere aperta a tutte le espressioni del nostro mondo moderno. È da realizzare una correlazione critica ed efficace tra fede e vita. Il Sinodo delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca del 1974 ha precisato: la fede deve realizzarsi nel contesto della vita, la vita deve essere comprensibile alla luce della fede. È, quindi, di conseguenza, molto importante mettere insieme teoria e prassi.

La riflessione sulla fede considera tutta la fede come oggetto, ma, ricondotta in senso "elementare", ci si domanda: nei diversi campi della fede, quali punti possono essere considerati centrali e "genetici", di modo che possano mettere in contatto vitale la fede e la vita? Per esempio, anche il campo considerato il più intimo della comunità cristiana – la liturgia – nella sua varietà, può dare impulso alla riflessione della fede (anche per coloro che non si sentono cristiani), come anche i riti, nelle diverse età della vita, possono essere testimonianza di fede e dare impulso alla riflessione. I catechisti e i catecheti, nell'ambito delle specifiche competenze, devono essere attenti a tutti i campi dell'educazione religiosa nel senso indicato, in ordine alla testimonianza e all'atteggiamento di apertura al mondo contemporaneo.

È da realizzare una correlazione critica ed efficace tra fede e vita.

J. Gevaert: "Comunità scientifica" è un grosso termine. Per ora la "catechetica" non figura nel suo vocabolario e non è prevedibile che ciò cambierà presto. E anche nella comunità dei credenti "catechetica" e "catecheta" sono termini quasi sconosciuti.

Il problema assume senso, quando si domanda quale posto ha o dovrebbe avere la ricerca catechetica nell'àmbito degli studi teologici e della Facoltà di teologia. L'inserimento della cattedra di catechetica nella Facoltà di teologia è documentato (per la prima volta?) nel 1567, pochi anni dopo la chiusura del Concilio di Trento, nella Facoltà di teologia di Lovanio (Belgio). Nel regno austro-ungarico la presenza di una cattedra di teologia pastorale (dedicata in massima parte all'insegnamento del catechismo) risale al 1774. Ad ogni modo, quella di catechetica è sempre stata la cenerentola fra le cattedre della Facoltà di teologia (per apprezzamento, per fondi, ricerche, insegnamenti...). Ed è così tuttora.

Il problema di base, però, non è quello della cattedra di catechetica o della scienza catechetica, ma di un fondamentale aspetto della ricerca teologica. Il materiale di fondo della riflessione teologica, è la Parola di Dio. Questa Parola non è primariamente destinata ad essere oggetto di ricerca teologica, ma ad essere annunciata in tutto il mondo e a tutti i popoli. La consapevolezza che la culla di ogni teologia è questa grande realtà dell'annuncio del Regno di Dio, dovrebbe tradursi nella consapevolezza che la ricerca teologica, nel suo senso e indirizzo profondo, non dovrebbe mai perdere di vista l'annuncio e la trasmissione della fede. D'altronde la teologia può imparare dai problemi che si pongono a livello della trasmissione della fede, diventare più rilevante nella misura in cui cerca di tenere presenti gli interrogativi fondamentali della gente che cerca di conoscere e di vivere da cristiani.

I catechisti e i catecheti devono essere attenti a tutti i campi dell'educazione religiosa.

Per ciò che riguarda il catecheta nel senso di studioso ed esperto dei problemi della catechesi, bisognerà continuare a lavorare perché in ogni Facoltà di teologia vi sia una cattedra di catechetica.

E. Alberich: Purtroppo la catechetica, come del resto la teologia pastorale, continua ad essere il parente povero nel concerto delle scienze teologiche. La teologia pastorale, con tutte le sue branche (catechetica, omiletica, pastorale liturgica, ecc.) appare squalificata in partenza, per il fatto di essere una scienza "pratica", e viene considerata da molti come una semplice appendice della teologia sistematica, ridotta in fondo ad esserne applicazione pratica, che si ottiene facilmente con un po' di esperienza e di buona volontà.

La catechetica, come la teologia pastorale, continua ad essere il parente povero nel concerto delle scienze teologiche.

La conseguenza più vistosa di questa situazione è che si constata un grosso limite nella formazione *pastorale*, e quindi anche *catechetica*, dei nostri seminaristi, sacerdoti, catechisti e operatori pastorali. È troppo frequente osservare l'insufficiente formazione catechetica dei preti, dei parroci, dei vescovi. E ogniqualvolta incontriamo i catechisti troviamo la stessa situazio-

ne: essi si lamentano molto spesso per la mancanza di comprensione, di sensibilità e di aggiornamento catechetico dei loro sacerdoti e dei loro vescovi.

Sembra urgente perciò ridare dignità alla teologia pastorale nel suo statuto epistemologico e nel suo significato per la formazione e la pratica dell'attività pastorale. E per quel che riguarda in particolare la catechesi, è importante che la scienza catechetica abbia il riconoscimento che gli spetta nell'insieme delle discipline teologiche e pastorali. C'è perciò da augurarsi che la figura del "catecheta", come colui o colei che approfondisce l'identità della catechesi ed è capace di orientarne l'attuazione, venga onorata per il suo contributo originale al rinnovamento e realizzazione efficace di quell'importante funzione ecclesiale che è la catechesi.

E. Biemmi: È essenziale che la catechetica abbia un futuro nella comunità scientifica ed ecclesiale. Si può infatti lamentare che essa abbia oggi in Europa un peso molto debole nella riflessione teologica. Risente anche di uno scarso investimento di risorse intellettuali, quasi fosse una disciplina opzionale. Basta pensare alla sua scarsa valorizzazione nella formazione teologica di base per persone che poi, per ministero, dovranno assumere il compito dell'evangelizzazione. La catechetica ha come suo specifico lo studio riflessivo, sistematico e regolatore delle esperienze ecclesiali di annuncio, d'insegnamento e di educazione della fede. Sua caratteristica è di non separare lo studio dell'oggetto della fede dalle sue condizioni di annuncio, trasmissione e riappropriazione nel campo della comunicazione umana. La catechetica, così definita, appartiene a pieno diritto al campo della teologia. Essa promuove, infatti, un'intelligenza della fede che si comunica, e quindi riguarda al tempo stesso il mistero della fede in se stesso e il compimento della missione della Chiesa. Ora, soprattutto in tempi di transizione culturale, nei quali i modelli comunicativi della fede vanno in crisi e debbono essere ripensati, la riflessione catechetica assume un ruolo essenziale.

La catechetica appartiene a pieno diritto al campo della teologia.

Essa è anche chiamata a ripensare la sua modalità di riflessione. Rispetto al passato, essa non dovrà solo coniugare la fedeltà al contenuto del messaggio con le condizioni comunicative dell'annuncio, ma far entrare nella sua riflessione l'analisi critica delle prassi di evangelizzazione in atto. Proprio questo, a parere mio, costituisce l'impegno nuovo e in gran parte inedito del catecheta. Il cambiamento di modello o di paradigma della catechesi, al quale la Chiesa è chiamata in forza del suo compito di evangelizzazione, non potrà essere trovato con una semplice riflessione a tavolino, per quanto intelligente e geniale. Come in ogni tempo di transizione, le soluzioni vengono spesso dall'agire dei credenti. Molte intuizioni riguardanti il primo annuncio, ad esempio, sono già in atto in modo non riflesso dentro molte iniziative di evangelizzazione. Vedo l'identità del catecheta segnata dalla duplice competenza: della riflessione sulla fede e dell'ascolto della

Oggi, il problema di fondo della catechesi non è anzitutto il linguaggio, ma assai più il contenuto stesso.

prassi credente. Questa capacità di analizzare l'agire ecclesiale, facendone un vero luogo teologico, è la novità appena avviata nella riflessione catechetica. Ne costituirà anche il futuro. Se questo non avvenisse, la riflessione sarebbe destinata a rimanere isolata e la prassi sarebbe lasciata a se stessa. Unire la lucidità della riflessione catechetica con il coraggio e l'innovazione della prassi catechistica, è il modo migliore per servire il vangelo, in un'epoca di transizione culturale.

L'identità del catecheta è segnata dalla duplice competenza: della riflessione sulla fede e dell'ascolto della prassi credente.

G. Ruta: Perfino il termine "catechetica" non entra oggi tanto nel vocabolario comune e neanche è molto presente nei programmi di formazione teologica presso i seminari (L. Ciupa). Talvolta lo si usa impropriamente, magari per dare maggiore importanza alla catechesi chiamandola «insegnamento catechetico», «educazione catechetica». Nella sua caratterizzazione accademica, la catechetica appare spesso come la «cenerentola» fra le cattedre della Facoltà di teologia, per apprezzamento, per fondi, ricerche, insegnamenti... (J. Gevaert), e si presenta come il «parente povero» degli insegnamenti scientifici. C'è chi la definisce «una scienza squalificata in partenza», una semplice appendice tra le scienze teologiche (E. Alberich). Tutti i catecheti intervistati convergono nell'amara costatazione che essa continua ad avere «un peso molto debole» (E. Biemmi). Solo nel contesto tedesco non si risente di tale emarginazione e si suggeriscono miglioramenti della posizione oramai storicamente consolidata: una dialettica continua nella ricerca epistemologica e metodologica, l'auspicio di una «correlazione critica ed efficace tra fede e vita» e un'attenzione a tutti i campi dell'educazione religiosa (H. Herion - K. Becker).

Al dubbio riconoscimento da parte delle altre scienze e discipline, l'autopercezione da parte dei catecheti di professione, esprime in questi termini l'identità della catechetica: «lo studio riflessivo, sistematico e regolatore delle esperienze ecclesiali di annuncio, d'insegnamento e di educazione della fede». Essa possiede fondamentalmente il compito di promuovere «un'intelligenza della fede che si comunica» (E. Biemmi). Tale compito non la pone in una posizione statica e assodata, ma la interpella continuamente a «ripensare la sua modalità di riflessione» (E. Biemmi).

Il livello minimo di cittadinanza nella comunità scientifica e nell'ambiente teologico ed ecclesiale, è quello di ridarle il posto dovuto presso le Facoltà di teologia, tra le discipline teologiche e pastorali (E. Alberich) e istituirne presso ognuna di esse, almeno la cattedra (L. Ciupa, J. Gevaert). Ma al di là di questa soglia, «il problema di fondo [...] non è quello della cattedra di catechetica o della scienza catechetica, ma di un fondamentale aspetto della ricerca teologica che, nel suo senso e indirizzo profondo, non dovrebbe mai perdere di vista l'annuncio e la trasmissione della fede» (J. Gevaert). All'insufficiente formazione catechetica (J. Gevaert) si può sopperire facendo in modo che la

La catechetica possiede fondamentalmente il compito di promuovere «un'intelligenza della fede che si comunica».

catechetica (ri)torni ad essere una parte integrante dei programmi della formazione teologica e pastorale (L. Ciupa). Inoltre, più che far leva sull'importanza, su posizioni di autoreferenzialità o su privilegi da conquistare, è meglio puntare sulla rilevanza "funzionale" (teologicamente si direbbe "ministeriale") e vitale per la ricerca teologica.

Il "catecheta" oggi è spesso confuso con altre figure più o meno simili, come l'"animatore nelle comunità cristiane o parrocchiali", il "leader cristiano", l'insegnante di religione (L. Ciupa) e, analogamente per la catechetica, è quanto mai opportuno fare in modo che questa figura scientifica e professionale venga riconosciuta e «venga onorata» (E. Alberich). Si esige, inoltre, che, oltre ad avere la competenza e i titoli accademici, i catecheti rendano visibile "nella Chiesa per il mondo" l'identità e i compiti loro propri, uscendo così da posizioni di latenza e latitanza. C'è una convergenza di fondo tra gli intervistati nel vedere la figura del catecheta proiettata nel futuro nei seguenti termini: «Vedo l'identità del catecheta segnata dalla duplice competenza: della riflessione sulla fede e dell'ascolto della prassi credente. Questa capacità di analizzare l'agire ecclesiale, facendone un vero luogo teologico, è la novità appena avviata nella riflessione catechetica. Ne costituirà anche il futuro» (E. Biemmi).

Si esige che i catecheti rendano visibile nella Chiesa per il mondo l'identità e i compiti loro propri.

* * *

Al termine di questo incrocio di pensieri, idee e opinioni, si ha la coscienza di non aver chiuso il cerchio ma di aver dischiuso appena il dialogo ed il confronto che devono comunque continuare e inverarsi.

La visione che si ha, alla fine di questo *forum* virtuale, cristallizzato in queste pagine, è di natura dinamica. L'istantanea fotografica, in alcuni particolari, non è perfettamente a fuoco e i soggetti sono in movimento. La situazione europea appare variegata non solo nelle coordinate generali (nord-sud, est-ovest), ma anche all'interno dei contesti nazionali d'appartenenza dei catecheti intervistati. Si pensi all'Ucraina, ma anche alla più vicina Germania, nella sua peculiare situazione post-unitaria.

La configurazione pluralistica e in continua trasformazione non consente postazioni solide e di lunga durata. Occorre accettare questa condizione per viverci e agire al meglio, con il coraggio di osare di più. Le prospettive future risentono di questo indugio nel considerare passato e presente.

Una carenza può essere annotata dai lettori: l'intervista a soli catecheti, se da una parte offre la visione poliprospettica da parte di osservatori specialisti, di addetti ai lavori, è pur sempre *von innen* (dal di dentro), una forma di autopercezione che può rischiare di rimanere autoreferenziale e sconfinare nell'autoemarginazione. Auspicabile e, forse, necessaria, sarebbe stata la visione, complementare alla prima, *von aussen* (dal di fuori), una forma di eteropercezione effettuata da ricercatori e studiosi "altri" (teologi, filosofi, sociologi...), che avrebbero potuto notare sfumature ed aspetti non emersi dal confronto dei cinque catecheti. Ma questo è un "altro" lavoro che spetta eventualmente ad altri e che può costituire un proseguo di quanto iniziato con questa intervista.

A noi catecheti è bastato aver aperto una breccia o, più umilmente parlando, aver gettato il sassolino nello stagno...

VERSO IL DECLINO DEL CRISTIANESIMO IN OCCIDENTE? / 2
Purificare l'anelito evangelizzatore

Andrea Fontana

2. UN RIFERIMENTO BIBLICO, PER COMINCIARE

La Bibbia, raccontandoci l'incontro di Dio, il Padre, con l'umanità attraverso Gesù Cristo, morto e risorto, ci *parla di tutto*: tutto ciò che riguarda Dio e tutto ciò che riguarda l'uomo. Nella Bibbia non esistono *"argomenti indiscutibili e fissi"* o meglio "azioni impossibili", poiché in essa si tratta, appunto, sopra ogni cosa, di avvenimenti, di incontri, di fatti accaduti, attraverso i quali Dio si è manifestato. Quei fatti e avvenimenti sono tutto ciò che capita agli uomini, ogni giorno: nascite e morti, benedizioni e maledizioni, drammi e sorrisi, sesso e guerra, guarigioni e annunci di felicità... Nella Bibbia si parla di tutto. Nella Bibbia si sperimenta tutto. Nulla è immobile; tutto si muove verso la pienezza.

La Bibbia, raccontandoci l'incontro di Dio con l'umanità attraverso Cristo, ci parla di tutto.

Il vero problema è *"come"* ne parla la Bibbia...: ne parla con la fede di un popolo che crede, ama, spera. Ciò significa raccontare i fatti non facendo di essi una cronaca superficiale e pettegola, ma collocandoli in uno straordinario disegno di salvezza: Dio realizza il suo progetto attraverso la storia per concludere un'alleanza d'amore con gli uomini di tutti i tempi e di tutti i popoli «affinché essi siano felici» (Dt 4,40). Illuminante la definizione di *ispirazione* offerta dalla *Dei Verbum*, là dove afferma che la Bibbia ha Dio per autore e gli uomini che l'hanno trasmessa e scritta – anch'essi come veri autori. Ciò introduce un concetto assolutamente rivoluzionario nella comunicazione della Rivelazione attraverso il testo biblico: Dio si rivela parlando il linguaggio umano, dentro una cultura umana, secondo schemi umani, legati a circostanze di tempo, di luogo, di cultura.

Per questo, è ormai riconosciuto il dovere di ogni cristiano di accostarsi al testo biblico con atteggiamento di *fede*, mettendosi in ascolto della Parola di Dio; ma anche *usando tutti gli strumenti umani* – storia, letteratura, archeologia, antropologia culturale – che possano aiutare a interpretare il testo biblico in maniera corretta, nel senso della fede ecclesiale. La fede e gli strumenti umani si alleano per creare convergenza tra ciò che la Bibbia racconta e la nostra esperienza storica di oggi: la Bibbia diventa Parola di Dio per noi, oggi, nella misura in cui noi riconosciamo in essa non semplicemente un racconto storico; non una raccolta di leggi e prescrizioni, ma *un orientamento di vita* per affidarci al Padre e al suo disegno d'amore; non una storia che riguarda altri, in altri tempi, *ma proprio noi oggi*. L'esegesi e l'ermeneutica ci aiutano a penetrare la scorza umana, in cui è racchiusa la Parola di Dio, per farla emergere in tutta la sua potenza di appello, di chiamata, di interpretazione della storia contemporanea.

3. LA LOGICA DELL'INCARNAZIONE

Le conseguenze di tutto ciò, ormai condivise nella Chiesa,[10] ci introducono a cogliere il nocciolo della questione: per rivelarsi e incontrarsi con noi, Dio è sceso nella storia umana. Ricordiamo le parole di JHWH a Mosè: «Ho udito il grido del mio popolo e sono sceso per salvarlo» (cf Es 3,7-8). Ma ricordiamo soprattutto le parole del prologo di Giovanni: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14).

La storia del cristianesimo pullula di interventi di Dio a favore del suo popolo e di risposte umane provvisorie.

Questo dà al cristianesimo una dimensione particolare: fa sì che la fede cristiana, da una parte, non sia semplicemente un'ideologia o adesione ad una certa manifestazione storica di Dio, immobile nel tempo e nello spazio; né un riferimento teorico ad un Dio impassibile e irraggiungibile nella sua intima natura; né a verità astratte e da accogliere come un pacchetto preconfezionato. Bensì rende *il cristianesimo una "storia" che si sta compiendo* e ha il suo culmine in Gesù, morto e risorto. Una storia, di cui i credenti in ogni tempo sono protagonisti con il Padre, perché continuano a scriverla con le loro vite; e perché Dio, il Padre, continua a guidarla verso il compimento finale. Ne abbiamo riprodotto lo spirito con l'immagine del fiume che scorre verso la sua foce, all'inizio del precedente articolo. Ma proprio tale prospettiva rende provvisoria ogni conquista, limitato ogni linguaggio, riformabile ogni istituzione. Infatti la storia del cristianesimo, come la storia biblica, pullula di interventi di Dio a favore del suo popolo e di risposte umane provvisorie, legate alla cultura e allo spazio in cui nascono, proprie di ciascun uomo e di ciascuna donna che accettino di riconoscere il Dio di Gesù Cristo all'opera nella loro esistenza personale e nei destini dei popoli. La narrazione biblica è una rilettura continua e progressiva della storia dell'alleanza tra l'uomo e il Dio di Gesù; e la stessa narrazione continua nella nostra storia personale, oggi.

La Chiesa stessa, come espressione autorevole di fedeltà alla Parola di Dio, continua nel mondo la testimonianza apostolica e cerca fedeltà ad essa e si apre ai doni dello Spirito, sempre nuovi; si struttura secondo la logica dell'incarnazione e si organizza secondo le istituzioni del tempo in cui si stabilisce: parrocchie, gruppi, istituti religiosi...; così è sempre avvenuto. E lo fa per rispondere ai "segni del tempi", i quali non sono altro che l'incontro tra l'azione di Dio e le culture umane di un certo tempo e di un certo spazio. Così anche le leggi e le istituzioni ecclesiali si muovono lungo i secoli con questa duplice fedeltà: alla Parola trasmessa e al presente dell'uomo e di Dio. Gli spazi terreni e i tempi delle culture si restringono, si dilatano, si modificano, si modellano in ogni luogo e in ogni epoca, secondo precise esigenze istituzionali: è tuttavia importante per i credenti non *dimenticare l'origine* da cui provengono – cioè il mistero della salvezza incarnata nel Cristo morto e risorto – e *senza rinnegare la missione* loro affidata, cioè far incontrare il Salvatore del mondo, oggi qui, nell'ambiente umano contemporaneo.

La Chiesa non possiede tutta la verità, ma è in cammino verso di essa, sotto la guida dello Spirito Santo.

Queste riflessioni ci conducono ad una prima domanda: «Ciò che noi abbiamo scoperto di Cristo attraverso le Scritture e attraverso l'opera continua dello Spirito nella storia della Chiesa, è tutto ciò che Gesù Cristo è o abbiamo ancora molta strada da fare per conoscerlo e incontrarlo nella sua pienezza?».

Nulla è definitivo, finché tutto si compirà in Cristo. Ci ricordiamo le parole stesse di Gesù, trasmesse dalla tradizione giovannea: «Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future» (Gv 16,18-19).

Che cosa vuol dire questo, se non che la Chiesa non possiede tutta la verità, ma è in cammino verso di essa, sotto la guida dello Spirito Santo? Egli anima tutti i credenti nella ricerca della presenza e dell'azione di Dio lungo la storia di oggi per fare alleanza con Lui. «La Chiesa è sempre in cammino», affermano i missionari lungo i sentieri dell'Africa e del lontano Oriente. Non siamo ancora riusciti a raccogliere i popoli, le religioni, le culture in un unico gregge, secondo il desiderio di Cristo. O sarà Lui a raccoglierlo quando si rivelerà definitivamente e «sarà tutti in tutti» (Col 3,11)?

4. APPROCCI SBAGLIATI

Entriamo così con cuore più leggero e distaccato nell'argomento riguardante l'evangelizzazione del mondo contemporaneo, allontanatosi dalla tradizione ecclesiale e sperduto in rigagnoli senza futuro.

A volte evangelizzando ci esprimiamo con linguaggi e contenuti "impossibili", cioè con argomenti che erigono steccati tra la nostra testimonianza e coloro a cui ci rivolgiamo; diventiamo incomprensi-

bili o meglio ci esprimiamo con schemi culturali e logiche di altri tempi, non più in sintonia con le culture contemporanee; annunciamo il messaggio cristiano con parole incomprensibili perché condizionate da un tempo che non c'è più, superati dal corso degli eventi accaduti lungo duemila anni.

A volte evangelizzando ci esprimiamo con linguaggi e contenuti "impossibili".

Qual è dunque il problema? Certo, *non possiamo passarci sopra* e non parlarne più: non si può ignorare che il tema della verginità di Maria, o del peccato primordiale, o della sessualità, o del futuro del mondo e della vita, pur essendo conseguenze del tema essenziale che è l'annuncio del progetto di Dio sull'uomo realizzato in Cristo morto e risorto, e dunque secondari rispetto alla "bella notizia" che siamo chiamati a portare ad ogni uomo (cf Mt 28,16-20), tuttavia sono presenti nei testi della Scrittura, nell'insegnamento del Magistero (cf CCC), nella predicazione quotidiana... Sarebbe disonesto ignorarli e passarci sopra. Ma sarebbe anche contrario al progredire della storia della salvezza e della Rivelazione di Dio, il Padre (che, pur essendosi compiuta in Cristo, non è ancora compresa in tutta la sua pienezza e luce), e quindi contrario alla fede cristiana, animata e viva nella storia, *nascondersi dietro ripetizioni acritiche di una terminologia non più evocativa* o dietro schemi culturali ormai superati dai passi dello Spirito, che ci precede nella storia dell'umanità contemporanea.

Coloro che rimpiangono con nostalgia il passato e vogliono riproporlo con le stesse istituzioni, con le stesse norme, con gli stessi linguaggi del passato, in fondo sono in debito di speranza; sono increduli di fronte alla potenza del Risorto, ancora presente nella storia di oggi per condurla a vita nuova; sono insensibili al grido dell'umanità che si alza delle baracche delle schiavitù contemporanee.

Il tradizionalismo non è fedeltà alla tradizione, ma tradimento al presente dello Spirito. Il fondamentalismo non è la riscoperta dei fondamenti del cristianesimo, ma l'aggrapparsi ad una storia che sta alle nostre spalle invece di volgersi verso la storia che sta davanti a noi e al Dio che ci precede sempre con colonna di fuoco o nube di Spirito... L'appello alle radici cristiane dell'Europa può nascondere l'insidioso desiderio di rendere di nuovo la fede cristiana una "religione civile" che sorregge i poteri di questo mondo e si estetizza in riti e gesti sociali, in cui siedono accanto i poteri ecclesiastici e quelli politici, in debito di protezione reciproca, senza nessun appello al Vangelo e senza nessuna forza identificativa rispetto a Cristo Gesù, unica ragione di esistere del cristianesimo.

Oggi si sa che un certo integralismo si affaccia nella comunità ecclesiale e porta a *considerare tutto come dogma di fede*; si fa appello alla coscienza, ma solo alla coscienza degli altri; si critica, ma solo le istituzioni e le leggi civili... Alcuni argomenti non sono ammessi alla discussione nella comunità cristiana: anche questo è sbagliato. Chi era Agostino quando proponeva la sua interpretazione del peccato originale, che ha poi lasciato discepoli nei teologi e nell'insegnamento

Il tradizionalismo non è fedeltà alla tradizione, ma tradimento al presente dello Spirito.

di vescovi e papi durante i secoli successivi? Non era anche lui un cristiano che, ascoltando la voce dello Spirito e confrontandosi con i tempi e le culture del suo ambiente, azzardava alcune risposte corrette e altre totalmente estranee alla Sacra Scrittura e molto personali?

È onesto invece, *aprire il dibattito, fiduciosi che nulla andrà perduto di ciò che Cristo ci ha insegnato e donato*, come Lui stesso si esprime, pregando il Padre in Gv 17: non è Dio più grande dei nostri peccati, non sono le vie di Dio distanti dalle vie umane come il cielo dalla terra, tanto da far sì che Egli possa ricuperare errori e sbagli, nonostante tutto? Chiudere il dibattito è frutto della paura e della presunzione; aprire il dibattito è un atto di fiducia nello Spirito, il quale ha ancora molto da insegnarci.

5. IL PRINCIPIO DEI LINGUAGGI UMANI, LIMITATI E PROVVISORI

Così, riaprendo ad esempio il dibattito sulla verginità di Maria o sui rapporti sessuali prematrimoniali o sull'indissolubilità del matrimonio o sul presbiterato affidato alle donne, noi non gettiamo una sfida al Magistero. Ma gettiamo una sfida all'ipocrisia dei fondamentalismi e tradizionalismi ciechi e sfiduciati: noi invochiamo lo Spirito perché ci apra strade nuove per far incontrare oggi gli uomini con Cristo, interpretando i segni dei tempi con la fede di Abramo («Va' nel paese che io ti indicherò...»: ma quale paese? Non lo sappiamo ancora), con la forza del bastone di Mosè («Quando mi chiederanno: chi ti manda? Che cosa risponderò a loro?»), con le crisi di Geremia («Sono troppo giovane, Signore, non so parlare»), persino con le mancanze di fede degli apostoli («Perché siete così paurosi? Non avete ancora fede?»).

Nella Chiesa è carente l'iniziazione perché spesso ci si limita alla ripetizione di concetti e di simboli desunti dalla prassi tradizionale.

5.1. Dietro ogni linguaggio c'è una simbologia

Aprendo il dibattito, noi dobbiamo aver presenti due principi. *Il primo: dietro ogni linguaggio c'è una simbologia*, legata ad una cultura. Il problema del linguaggio nell'annuncio e nella catechesi non è soltanto un problema di parlare facile o di sostituire una parola con un'altra. Chiama in causa il riferimento simbolico che connette la cultura e l'esperienza di ogni individuo con la forma espressiva del linguaggio.

Se usiamo un certo linguaggio per esprimere la fede e la morale, occorre essere iniziati alla cultura e alla simbologia cristiana per poterlo capire. Tuttavia, tale iniziazione non può prescindere dalla situazione concreta dell'uomo da iniziare: diversamente non può avvenire alcuna iniziazione. Questo perché iniziare significa prendere una persona e trasferirla in un altro mondo di significati, di orizzonti, di scelte da operare quotidianamente.

Oggi nella Chiesa è carente l'iniziazione perché molti si dicono cristiani, ma non si sono mai lasciati iniziare al mon-

do cristiano. Oggi nella Chiesa è carente l'iniziazione perché spesso ci si limita alla ripetizione di concetti e di simboli, senza coinvolgere la persona con tutto ciò che essa è: sentimenti, emozioni, esperienze, modelli culturali, espressioni simboliche; senza confrontarsi con il mondo dei significati che l'altro porta con sé.

L'iniziazione cristiana esige un incontro tra le persone, così come sono e così come vivono, con il messaggio cristiano.

Ma potrebbe anche essere un problema di *inculturazione*. Vale a dire: come mai certe regole o certi modi di pensare sono caduti all'interno dello stesso percorso biblico e anche all'interno del percorso secolare delle nostre Chiese cristiane? La legge del levirato, il libello del ripudio, i sacrifici di animali, il linguaggio cultuale riferito al tempio e alla sua vita liturgica, il capro espiatorio, ecc... sono tutti linguaggi e mondi culturali che non hanno più spazio nella storia cristiana odierna.

Alcuni sono caduti e non vengono più usati; altri sono rimasti. Ma fino a quando continueranno ad essere significativi per l'uomo di oggi per esprimere con correttezza l'unica fede cristiana, immutabile e irreformabile da sempre?

L'iniziazione cristiana esige un incontro tra le persone, così come sono e così come vivono, con il messaggio cristiano: ma in questo incontro ci si trova proprio sul confine della storia e del messaggio. L'incontro tra l'oggi di ogni persona e il messaggio trasmesso porta in un luogo diverso da quello in cui ci si trovano entrambi all'inizio, come testimonia il contesto catecumenale, ormai diffuso in Europa: «Non si insisterà mai abbastanza sul clima di libertà che deve regnare in un gruppo catecumenale. Non si pensa e non si decide al posto degli altri; si accettano espressioni maldestre e provvisorie; si evita di giocare "il ruolo di chi corregge" – l'eccessiva preoccupazione per l'ortodossia può costituire una remora –, si prende tempo, si rispetta il ritmo di ciascuno. Talvolta qualcuno potrà fermarsi o abbandonare la partita. Occorre però evitare i programmi fissati in anticipo secondo una pianificazione fin troppo ben strutturata. Sarebbe sostituire il programma alla libertà; l'opera umana all'azione di Dio. In breve, il percorso catecumenale non mira ad una accumulazione di conoscenze, ma alla conversione che coinvolge l'intera persona, nella sua intelligenza e nel suo cuore, nella sua solidarietà e nella sua storia personale. Parte dalla vita per arrivare alla vita».[11]

5.2. Dietro ogni teologia c'è una cultura e una società

Il secondo principio è che dietro ogni lettura teologica e morale, c'è un'interpretazione legata ad una cultura e ad una società precisa, databile e circoscrivibile nel tempo e nello spazio. La teologia scolastica è debitrice, nelle sue forme e nelle sue spiegazioni, alla filosofia aristotelica e platonica che spesso ha preso il sopravvento sul messaggio biblico. E, comunque, sappiamo tutti che nel corso dei secoli sono esistite diverse teologie, che, esprimendosi nei linguaggi e nelle culture da cui provenivano, hanno colorato il messaggio cristiano di sottolineature o di motivazioni anche distanti le une dalle altre.

Un problema si pone: può il Magistero ecclesiale sposare una teologia piuttosto che un'altra? O può la catechesi abbandonare gli uomini a cui si rivolge per aggrapparsi ad una interpretazione del messaggio evangelico, legata ad una teo-

logia piuttosto che ad un'altra? O non si è spesso verificato che le interpretazioni hanno sovraccaricato e nascosto il Magistero in modo tale da andare oltre, e proporre forme di vita cristiana che nessuno mai ha dichiarato ufficialmente?

Si può fare l'esempio del Giansenismo: esso ha lasciato nelle abitudini dei nostri popoli europei dell'area mediterranea strascichi che non sono mai stati accolti dal Magistero. Ad esempio, sulla necessità di confessarsi sempre prima di fare la Comunione. Ad esempio, nel definire peccato grave e peccato veniale. Spesso anche le rappresentazioni artistiche sono andate al di là del linguaggio essenziale del messaggio, venendo a costituire una interpretazione di esso, segnata dalla cultura, dalle rappresentazioni simboliche, dalle condizioni di vita e di costume del tempo in cui si sono espresse. Tutti sanno che il paradiso e l'inferno non sono affatto come li ha immaginati Dante Alighieri nella *Divina Commedia*; anche lui, da grande poeta, ha usato immagini e simboli del proprio tempo.

È necessario dunque, compiere quest'opera di purificazione sulle teologie e sulle rappresentazioni popolari del cristianesimo, che spesso si mescolano con elementi pagani o estranei alla fede cristiana, elementi di carattere mitologico. Infatti, «inculturare la fede», come si esprime Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi*,[12] significa non solo farsi capire dagli uomini appartenenti ad una certa cultura, ma far entrare in dialogo le culture con il cristianesimo affinché esso si incarni, purifichi, salvi e sia arricchito dalle culture stesse in cui si immerge. È l'opera compiuta dalla Parola di Dio scesa come pioggia feconda nel mondo religioso del Vicino Oriente attraverso il popolo di Israele e i popoli circostanti.

5.3. Critica dei linguaggi della fede

Conclusione: i linguaggi con cui la fede si esprime nel corso dei secoli, attraverso il modo di pensare del popolo di Dio e attraverso gli insegnamenti del Magistero e l'interpretazione dei teologi, vanno sottoposti alla stessa critica storico letteraria a cui viene sottoposta la Sacra Scrittura, e cioè:

– *una critica storica*: qual è l'ambiente culturale in cui nascono certe raffigurazioni o interpretazioni del messaggio cristiano? Quali esperienze storiche hanno provocato un certo modo di pensare a Dio e di incontrare Gesù Cristo in quel tempo? Quali istituzioni della società del tempo hanno influenzato il modo di interpretare l'autorità nella Chiesa, le forme organizzative di essa, il modo di vivere dei cristiani?

– *una critica letteraria* (generi letterari): quali sono gli elementi simbolici del linguaggio usato nel tempo per esprimere il messaggio cristiano? Quali raffigurazioni stanno a monte di certe espressioni del Magistero nel corso dei secoli? Quale contesto culturale li ha provocati? Quale significato assumevano certe parole, certe espressioni e qual era il riferimento culturale a cui attingevano per formularsi in quei termini? A quale genere letterario appartengono i pronunciamenti dei catechismi, dei documenti ecclesiali, dei concili ecumenici?

I linguaggi con cui la fede si esprime vanno sottoposti alla critica storico letteraria.

– *una critica dei contesti culturali e storici*: a quali bisogni dell'ambiente tentavano di dare risposta? Che cosa era chiamato in causa del messaggio cristiano: che cosa bisognava difendere e che cosa promuovere? Su quali questioni si poneva in quel momento l'accento e su quali altre invece si sorvolava?

6. IL SOSPETTO ISTITUZIONALE: E SE FOSSE UNA QUESTIONE DI POTERE?

Una constatazione oggi balza evidente nella nostra percezione pastorale: *molti cristiani ormai vivono al di fuori delle indicazioni morali del Magistero* e non è possibile che le loro storie di vita o le loro coscienze siano talmente corrotte da non possedere un minimo di verità e le loro scelte così autolesioniste da produrre soltanto spazzatura nelle loro esistenze. Molti soffrono di questa divergenza, che colgono quotidianamente, tra le formule ecclesiastiche e le convinzioni che via via maturano nella loro coscienza.

Come, d'altra parte, *molti cristiani pensano autonomamente rispetto all'insegnamento tradizionale della Chiesa*: e tanti operatori pastorali devono arrendersi di fronte a uomini e donne che chiedono accoglienza ed essi possono darla solo a titolo personale, ma non in nome della Chiesa. Si giunge anche ad invitarli a stare con noi, pur essendo diversi da noi, in una comunione che però risulta sempre parziale, non potendo essi accedere a tutto il tesoro di grazia e misericordia che la Chiesa propone al mondo nel nome di Cristo attraverso la comunione eucaristica. Non possiedono anch'essi il dono dello Spirito per indagare i segreti della vita e le tortuosità dei sentieri umani che guidano all'incontro con Cristo? E, d'altro canto, basta la giustificazione che ai vescovi e a coloro che detengono il potere, Cristo ha affidato il compito di discernere, e dunque essi lo esercitano, senza andare al di là del potere loro conferito?

Sorge il sospetto che non è per essere fedeli al Vangelo che conserviamo modi di pensare e formule "incredibili".

Spesso par di notare che anche il modo di agire nella nomina dei vescovi, nella proposta di valori, nella interpretazioni delle politiche è guidato da interessi personali, dal desiderio di mettersi in vista, dal bisogno di approvazione. "Si dividono le sostanze" non seguendo il criterio della giustizia, ma delle raccomandazioni, come l'apostolo Paolo constatava già nelle comunità primitive, quando affermava di certi predicatori che, invece di annunciare Gesù Cristo, annunciavano un proprio vangelo; invece di mettere al primo posto Gesù Cristo, creavano divisioni nel proprio nome.

Così, sorge il sospetto che non è per essere fedeli al Vangelo che conserviamo modi di pensare e formule "incredibili" per molta gente, la quale così non riesce ad aderire pienamente al cristianesimo; ma soltanto per non perdere il potere acquisito lungo i secoli. Non si può mettere in dubbio che l'enfasi data al potere petrino sia stata mescolata con la difesa dell'Europa nel suo ruolo di civiltà conquistatrice e di argine all'avanzare di autonomie pericolose, con il risultato di annullare, a volte, la comunione nel Magistero con il corpo episcopale universale e il sensus fidei del popolo cristiano. Così come non si può evitare il sospetto che la predicazione stucchevole sull'inferno sia valsa a trattenere le masse nell'ignoranza e nella paura, sottomesse ad un potere più culturale e politico che religioso, ma comunque sempre potere. Se un superamento di talune posizioni o almeno un dibattito su alcune tematiche non avviene, non è forse perché certe modifiche implicherebbero una diminuzione di potere da parte dei personaggi chiave dell'istituzione?

Soprattutto, oggi non si può far appello al principio di autorità per giustificare ogni decisione, ogni presa di posizione, ogni atto di obbedienza: la cultura di oggi ci ha resi adulti e dunque abbiamo bisogno di motivi convincenti per credere e per agire secondo certe regole. Se le regole ci appaiono senza senso, ciò accade o perché noi abbiamo perso ogni riferimento morale evangelico, o perché la norma non ci è stata motivata in maniera convincente. Questo è il lavoro che ci aspetta, passando in rassegna i temi con cui evangelizzare il mondo. Occorre passarli al vaglio della critica storica di cui sopra e liberarli dal sospetto che siano funzionali al regime e all'istituzione che, però, non ha altra leva su cui appoggiarsi se non la convinzione e la gratuità dell'adesione di coloro che chiedono di aderirvi. Oggi la convinzione deve essere motivata: dobbiamo nuovamente vedere i *"segni che Egli compie"* per capire che le cose stanno davvero così come si predica. Oggi l'adesione deve essere rispettosa della libertà di coscienza e motivata dal fatto che è ancora a favore dell'uomo che Cristo agisce attraverso la sua Chiesa. Oggi dobbiamo ancora constatare che il suo giogo è leggero e il suo carico è portabile e che il sabato è fatto per l'uomo e che egli continua a curare i malati e a perdonare i peccatori.

7. IL SENSO ECCLESIALE DEL POPOLO DI DIO

Una immersione nella costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio, la *Lumen Gentium*, ci assicura che il popolo di Dio converge nel *sensus fidei*: alla comunità dei credenti nella sua totalità è assicurata l'indefettibilità.[13]

Al rischio delle culture umane è esposto il Vangelo del Regno. Al cammino della storia è assegnato il compito di farci capire sempre meglio ciò che già è avvenuto e avviene ogni giorno nella Chiesa e nel mondo. Secondo la parola del Signore, il Regno è come lievito che si perde nella massa e la fermenta. Ciò provoca una fusione tra il lievito stesso e la pasta, anche se conservano entrambe le proprie caratteristiche. La pasta, però, è pasta lievitata e il lievito è diventato pasta. È il mondo e la storia che devono diventare storia della salvezza: né un isolamento dal mondo né una identificazione con il mondo propone Gesù per la sua Chiesa. Ma la funzione del lievito non la si può esercitare, se non inserendosi nell'evolversi della storia. Questo è già avvenuto nei secoli passati, soltanto che lo sguardo di ogni singola autorità e di ogni singolo credente è troppo breve per percepire i cambiamenti che sono avvenuti nel passato: ne ha sentito parlare, ma non li percepisce. Mentre percepisce i cambiamenti che riconosce con i propri occhi: «Cambia persino la religione», afferma qualcuno scandalizzato di fronte ai preti che non indossano più neanche il clergyman.

Il nostro sguardo deve dunque allargarsi al *senso della fede* che la Chiesa intera nutre e affina nel tempo e nello spazio: e quest'ottica ci permette di individuare alcuni cambiamenti che ormai il senso della fede percepisce

Oggi l'adesione deve essere rispettosa della libertà di coscienza.

come urgenti. Bisogna soltanto operare l'*ascolto* e il *discernimento*; doni che, in alcuni casi, possono venir meno anche all'autorità ecclesiastica.

L'ascolto della Parola di Dio va coniugato con l'ascolto del popolo di Dio: ma se noi leggiamo la cultura e il linguaggio in cui si esprimono alcuni compendi della fede cattolica oggi, ci accorgiamo che non appartengono più al senso della fede del cristiano contemporaneo. Difficilmente egli si riconosce in alcune terminologie che sono debitrici alle filosofie medievali e rinascimentali; difficilmente egli si riconosce in una visione del mondo e della storia che separa i buoni dai cattivi e pronuncia giudizi sulle persone in maniera inappellabile; difficilmente si può accettare Dio, usando per lui termini che non sono *"veri"* nella loro evidenza storica: onnipotente, giudice, re... Che cosa significano queste parole nella cultura contemporanea? Se la fede dei cristiani, semplici e immersi in nuovi linguaggi, deve essere intrisa di teologia per sviscerare questi termini e poterli capire con tutti i "distinguo" e le "precomprensioni" dialettiche della teologia, allora il senso della fede per la maggior parte dei cristiani diventa impresa improba, come per un uomo normale avventurarsi a scalare l'Everest.

Secondo la parola del Signore, il Regno è come lievito che si perde nella massa e la fermenta.

Possiamo fare un esempio, per confermare la difficoltà di un certo linguaggio catechistico tradizionale: il peccato originale. Per comprenderlo occorre far ricorso a distinguo di vario genere: il peccato originale e originante, i doni preternaturali, l'offesa a Dio, ecc. E se il peccato primordiale non è una colpa, perché chiamarlo "peccato", sapendo che il termine peccato implica una scelta libera e consapevole, che contiene certamente una "colpa"? E perché il Battesimo che perdona i peccati deve essere celebrato con i bambini appena nati che non hanno peccato e anche il peccato originale non è una colpa? In che misura Cristo, durante la nostra vita terrena, continuamente esposta alla fragilità e alla defezione della nostra umanità decaduta, ci "salva"? Noi constatiamo ogni giorno che siamo peccatori: e dunque, la salvezza è semplicemente il perdono dei peccati, oppure è qualcosa che permette al peccato d'origine di non avere potere su di noi? Ma noi sperimentiamo che non è vero, perché la fragilità umana e la "concupiscenza" (come viene detta, anche qui, con un termine desueto) hanno spesso la meglio sulle nostre buone intenzioni. Allora, Cristo ci ha salvati sì o no?

Un teologo certamente sorride di queste obiezioni che sono facilmente risolvibili sfogliando un qualsiasi trattato di teologia, ma questi sono gli interrogativi con cui la fede della gente semplice ha a che fare ogni giorno. Non ha forse detto Gesù un giorno: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelli-

L'ascolto della Parola di Dio va coniugato con l'ascolto del popolo di Dio.

genti e le hai rivelate ai piccoli»? (Mt 11,25-26). Sembra avvenire esattamente il contrario nella comunità cristiana di oggi: per diventare credenti occorre essere sapienti, filosofi o teologi ben informati per superare le difficoltà del linguaggio e della cultura con cui il passato ha espresso la semplicità del Vangelo.

Un duplice movimento è necessario oggi: cercare di comprendere il senso della fede che la maggior parte dei cristiani vive ogni giorno, discostandosi spesso dell'insegnamento morale e teologico del Magistero; e, dall'altra parte, il piegarsi del Magistero stesso nel tentativo di esprimersi in un linguaggio contemporaneo, per non chiudere a chiave l'accesso ai misteri della fede alla gente semplice. Un movimento che non è soltanto un'operazione culturale di adattamento, ma è un esercizio vitale di ricongiungimento, di ascolto reciproco, di fraternità realizzata, senza imposizioni. Insomma, sono necessari una disciplina ecclesiale più democratica, un'attenzione al rispetto delle persone anche all'interno della Chiesa, un arretrarsi dei precetti di fronte alle coscienze sensibili. Un'esigenza, questa, richiamata pochi giorni fa da un giovane vicario, quando ha saputo da altri e non dal proprio vescovo, chi era stato nominato parroco nella parrocchia dove egli presta servizio... Il rispetto delle persone esige che il vescovo, prima di rendere ufficiale la nomina, ne informi chi dalla nomina è direttamente interessato. Nessuno contesta il diritto del vescovo di nominare chi gli pare, ma il rispetto alle persone esige che egli informi nella fraternità tutti coloro che sono toccati dalla nomina, disposto a rispondere a chi gli domanda conto delle sue scelte. Non è anche il vescovo debitore verso la comunità di un servizio di fraternità e di ascolto, oltre che di discernimento?

Infine, se il popolo di Dio comprende in maniera distorta le affermazioni catechistiche e i linguaggi liturgici, è perché non appartiene più al tipo di cultura da cui tali enunciati provengono. Nel qual caso, è più facile cambiare la liturgia, adattarla alla realtà di oggi, o è più facile costringere le persone ad accettare simboli e altri riferimenti culturali del passato in cui si trovano a disagio? Occorre creare nuovi linguaggi, nuovi schemi di comportamento, nuove prospettive; anche perché nel cristianesimo, lungo i secoli, sono state ricuperati alcuni aspetti pagani o giudaici che erano stati dichiaratamente superati da Cristo, almeno a quanto ci testimonia la comunità primitiva. La tentazione di indossare vestiti da bambino, quando si è grandi, produce infantilismi assurdi: e gli elementi pagani introdotti nel cristianesimo, nonostante il superamento avvenuto attraverso Gesù e la comunità primitiva, sono chiaramente da estromettere e non da proteggere, chiamandoli con termini equivoci, come "religiosità popolare", "religione naturale", ecc. Se non hanno nulla a che vedere con un rapporto personale di amore e di fiducia con Cristo, il Risorto e il Vivente, né con l'orientamento radicale della nostra esistenza a Dio, il Padre, con cui cerchiamo di stringere la nostra alleanza, vivendo come figli nello Spirito santo, allora esprimono soltanto il lato oscuro della nostra umanità e non hanno nulla a che fare con la predicazione della "buona notizia" di Gesù.

Sono necessari una disciplina ecclesiale più democratica, un'attenzione al rispetto delle persone.

8. IL TRASFERIMENTO DEL SIMBOLICO NEL REALE

Questo ci conduce ad un altro problema che tocca il linguaggio cristiano della catechesi e dell'annuncio: *il trasferimento del simbolico sul piano della realtà.* Ancora una volta ci rivolgiamo alla nostra esperienza di fanciulli. Chiunque di noi, da piccolo, riusciva a trasferire il mondo simbolico che era proprio della sua infanzia sul piano reale e si immedesimava con i *cow boys* o con i pellerossa, così come fanno i bambini di oggi con gli extraterrestri o con i personaggi strani di qualche cartone animato giapponese. Non distinguevamo molto tra la realtà e la finzione, tra il reale e l'immaginario, tra il simbolo e la storia.

Quando leggiamo la Bibbia ci accorgiamo che, soprattutto in certe pagine, il racconto è intriso di simboli e di riferimenti a immagini culturali o modi di esprimersi simbolici delle epoche in cui la Bibbia è nata. Prendiamo, ad esempio, il termine simbolico *giardino*: fu usato per indicare il luogo dell'armonia con Dio e con l'universo, in cui furono collocati gli uomini e da cui poi furono estromessi. Fu in seguito, utilizzato per indicare la *terra promessa* da Dio al popolo errante nel deserto che, come la vita, è inospitale luogo di passaggio. Infine, sotto l'influsso dalla cultura babilonese, divenne il giardino divenne il *paradiso* che indica la meta del nostro essere fuggiaschi e pellegrini in questo mondo. Ma il simbolo *giardino* può indicare la realtà da sognare come luogo in cui abitare, come luogo di delizie e di illusioni umane coltivate nei momenti di crisi? O dietro il simbolo si nasconde una realtà ben più grande: cioè la sostanziale vicinanza a Dio, la vita che solo lui ci può dare, l'armonia dell'uomo con tutti e con tutto ciò che gli sta intorno? L'espulsione dal giardino non indica la caduta dell'uomo nella violenza che costituisce il peccato fondamentale della razza umana nei confronti di Dio, degli altri, della natura? Molti cristiani trasferiscono il simbolo "giardino" alla realtà storica (ci fu un giardino terrestre, un tempo...) o alla realtà sperata (il paradiso sarà bello e profumato come un giardino, dove noi avremo tutto ciò che non abbiamo avuto nella vita presente...), ma non ne colgono l'esatto significato.

Occorre creare nuovi linguaggi, nuovi schemi di comportamento, nuove prospettive.

Ho fatto un esempio: ma di tali esempi se ne potrebbero fare molti, attingendoli proprio dal linguaggio catechistico: gli angeli, i demoni, gli eserciti, ecc. Noi spesso trasferiamo, come i bambini, i simboli nella realtà. Ciò che si predica simbolicamente, ciò che si usa nel linguaggio per evocare un sentimento o una sensazione di fede, diventa realtà concreta e tangibile. Ma è legittimo questo trasferimento dal linguaggio simbolico al linguaggio reale, scientifico, storico? Non dovrebbe esserci in mezzo un esercizio critico che, senza far scomparire il simbolo, perché la vita e i rapporti umani sono immersi nel simbolico (il linguaggio stesso è una funzione simbolica che parla nella misura in cui si condividono le stesse simbologie), aiuti a penetrare il simbolo, dandogli carne e realtà? A volte basta un semplice *perché* o l'accostamento di alcuni testi biblici per far emergere ciò che si nasconde dietro il simbolo o per esprimere il simbolo con termini comprensibili correttamente dai nostri contemporanei.

9. IL PRINCIPIO DELLA STORIA E DEL SUPERAMENTO: CHE COSA È IMMUTABILE?

Infine, un'ultima questione, e così torniamo al punto di partenza: Dio ci sta davanti, la storia ci supera in continuazione e noi siamo sempre un passo indietro... L'uomo stesso, dalla nascita alla morte, percorre un cammino che lo cambia fisicamente, spiritualmente, affettivamente: l'uomo non è mai uguale neppure da un anno all'altro, pur conservando la sua identità. Quante volte ci sorprendiamo nel constatare che una persona, di cui ci eravamo fatti una certa immagine, molti anni prima, ora che l'abbiamo incontrata di nuovo, ci appare molto diversa, molto cambiata. Dire ad una persona che si incontra dopo anni e anni: «Sei sempre uguale, non sei cambiato...», significa dare uno schiaffo a tutto ciò che nel frattempo ella ha vissuto, sperimentato, sentito come nuovo, migliorando se stessa.

Il cammino del popolo di Dio e dei cristiani nella storia assomiglia alla parabola dell'uomo che cambia: assume la legge del movimento e del cambiamento inevitabile ad ogni essere vivente. Soltanto i fossili non cambiano (almeno, il loro cambiamento è molto più lento e meno evidente). Se la Chiesa è un organismo vivente – appunto il corpo di Cristo – deve misurarsi con il cambiamento, con la storia che procede, con le nuove esperienze emergenti. È il lato profetico della sua presenza nel mondo: ma non è facile la profezia. Spesso esige uno spirito di contemplazione che proietta fuori di se stessi, in Dio o altrove. Se la profezia non appartiene più a molte chiese di oggi o a molti uomini di Chiesa, è forse proprio perché sono fossilizzati su posizioni immobili o incapaci di dimenticare se stessi per uscire nella contemplazione. A volte *ci mancano proprio gli strumenti culturali per capire i fenomeni* di cui siamo testimoni: basta constatare che seicentomila giovani di molte nazioni si accalcano ogni due anni attorno al papa per dire che i giovani sono "la speranza della Chiesa"? Sarebbe illusorio lasciarci abbagliare dall'impatto mediatico di certi avvenimenti per dimenticarci la realtà quotidiana in cui viviamo o per travisare il fenomeno dell'allontanamento della maggior parte dei giovani dalla Chiesa e spesso dal cristianesimo.

Il coraggio di assumere il movimento della storia seguendone il flusso, senza perdere la propria identità, è la grande sfida per la Chiesa di oggi. E tale sfida implica la necessità di esprimersi in termini nuovi, in categorie liberanti, in motivazioni convincenti. La Chiesa ha bisogno di ritrovare se stessa nel fluire dei secoli, nel moltiplicarsi dei problemi, nel frammentarsi delle culture e dei punti di riferimento a cui la gente aderisce.

Ciò che si predica simbolicamente diventa realtà concreta e tangibile. Ma è legittimo questo trasferimento dal linguaggio simbolico al linguaggio reale?

E, comunque, Dio e Gesù Cristo stanno stretti dentro i linguaggi, le formule, le norme umane: la nostra percezione di Dio è la ciotola di Agostino in riva al mare che non può contenere l'oceano divino per intero. Le nostre, sono e saranno sempre vedute parziali: quando avremo fatto tutto il possibile per esprimere la fede cristiana con il linguaggio, i simboli, le immagini,

le filosofie più adeguate dovremo sempre dire: «tuttavia Dio è più in là della nostra comprensione, sfugge ai nostri schemi». E dunque, insieme al coraggio della profezia e del cambiamento, dobbiamo avere anche l'umiltà di distaccarci dalle nostre idee e dalle nostre formule, consapevoli che sono e saranno sempre provvisorie e limitate: «Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10).

CONCLUSIONE

Il messaggio cristiano si trasmette di generazione in generazione, come la Parola di Dio orale e scritta (cf Dt 11,18-21; 6,20-24; 6,5-8; Sal 78,5-7; Sal 144,4) e ogni generazione lo rilegge attraverso il suo vissuto quotidiano, sotto la guida dello Spirito Santo. Il messaggio cristiano non è un museo di morti reperti da visitare e conservare gelosamente, tra polveri e sistemi d'allarmi; né un deposito da trasmettere chiuso come uno scrigno (Mt 23,1-32) che solo pochi possono aprire..., ma è una vita da vivere, una storia da scrivere, un incontro da realizzare quotidianamente con il Signore risorto «che ci precede in Galilea» (Mt 28,7), secondo la misura dello Spirito che ci è dato, come discepoli e come comunità.

Come annunciare negli itinerari di evangelizzazione e di iniziazione cristiana l'amore del Padre in Cristo? Dobbiamo annunciarli e dobbiamo annunciarli nell'orizzonte nuovo che lo Spirito disegna davanti a noi, con la fede fondata sulla testimonianza apostolica e con la speranza di una novità senza fine che dischiude davanti a noi il futuro di Dio, il quale «farà nuove tutte le cose» (Ap 21,5).

[10] *Dei Verbum* 23; Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993, cap. IV: *Interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa. A. Attualizzazione, B. Inculturazione.*

[11] Aa.Vv., *Spazi liberi per il vangelo (accompagnare i catecumeni di oggi)*, Bologna, Dehoniane 1994.

[12] *Evangelii Nuntiandi* 20, 63.

[13] *Lumen Gentium* 12: «L'universalità dei fedeli che tengono l'unzione dello Spirito Santo, non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa sua proprietà mediante il soprannaturale senso della fede di tutto il popolo, quando dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale».

BIBBIA E CATECHESI

Bruno Barberis – Andrea Fontana

LA BIBBIA, IL LIBRO DELLA CATECHESI E DELLA VITA CRISTIANA

L'opuscolo offre alcune notizie essenziali per introdurre alla lettura della Bibbia in modo corretto ed efficace. I criteri esposti nelle sei brevi schede costituiscono la base di lettura per tutti i cristiani.

Pagine 80. € 6,00

ELLEDICI

CORSO FRANCIA 214 - 10098 CASCINE VICA (TO)
TEL 011.9552111 - FAX 011.9574048
E-MAIL: vendite@elledici.org - INTERNET: www.elledici.org